Л.И. ФИЛИППОВ

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ЖАН-Поля САРТРА



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт философии

Л.И. ФИЛИППОВ

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ЖАН-ПОЛЯ САРТРА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Москва 1977

Книга является первой у нас в стране критической работой, выявляющей психологическое ядро экзистенциализма Ж.-П. Сартра. Автор сопоставляет феноменологическую психологию, построенную Сартром, с данными эмпирической психологии и убедительно показывает несостоятельность экзистенциалистской концепции свободы. Критический анализ философии истории французского экзистенциализма ведется с позиций марксистской концепции предметной деятельности. Показывается несовместимость марксизма и экзистенциализма, вопреки стремлениям Сартра соединить их в рамках теории исторического действия.

Ответственный редактор

Б. Т. ГРИГОРЬЯН

Ф $\frac{10502-341}{042(02)-77}$ БЗ—84—9—76 г.

ВВЕДЕНИЕ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ — МЕТОД ПОСТРОЕНИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ Ж.-П. САРТРА

Критика философии экзистенциализма имеет в советской марксистской литературе сложившуюся традицию. И тем не менее еще не время считать ее исчерпывающей. Экзистенциализм, сформировавшийся как выражение кризисного состояния умов буржуазной интеллигенции периода революций и войн первой половины XX века, по-прежнему оказывает заметное влияние на многие сферы жизни современного буржуазного общества: мораль, идеологию, искусство, поскольку буржуазное общество постоянно воспроизводит те кризисные явления, которые некогда вызвали к жизни настроения индивидуального отчаяния и исторического пессимизма, получившие в экзистенциализме свое философское выражение.

Критический анализ экзистенциалистской философии не исчерпан и в проблемном отношении. В советской философской литературе подробно проанализированы основные моменты, характеризующие экзистенциализм как феномен: его классовые и гносеологические корни, его философию истории, онтологию и эстетику, его место в истории философии и культуры. Очевидно, сегодня на повестке дня — задача марксистского осмысления *отдельных* проблем экзистенциализма, важных для его адекватного понимания. Таковы, в частности, проблемы экзистенциалистской психологии — тема, пока еще недостаточно разработанная в нашей литературе.

В предлагаемой читателю работе критический анализ философии экзистенциализма дается в плане критики экзистенциалистской антропологии Ж.-П. Сартра.

Такой подход, с точки зрения автора, оправдан специфическим отношением экзистенциализма к проблеме человека — отношением, существенно отличающим экзистенциализм от «классических» вариантов философской антропологии.

В целом проблема человека, которую поднимает любая антропологическая концепция, сводится к проблеме общего и единичного, или всеобщего и индивидуального. Так, классическая философия исходила из признания либо тождества, либо изоморфности строения человека и предлежащей ему природы, обеспечивающей гармонию общего и единичного. У философов античности это выражалось во взгляде на человека и внешний мир как на соответствующие друг другу микрокосмос и макрокосмос, а в Новое время — в утверждении строгого параллелизма мыслящего и протяженного атрибутов в единой спинозовской субстанции, в учении о предустановленной гармонии Лейбница, в философии тождества бытия и мышления Гегеля. Поэтому первостепенной задачей философии считалось изучение окружающего человека мира (космология — у древних, построение «картины мира» мыслителями Возрождения и философами Нового времени). Культурная и «божественная» инстанции выступали в последнем случае либо в форме всеобщего и необходимого знания и всеобщего нравственного закона (Кант), либо в форме философии, которую Гегель трактовал как Науку, и восходящих к этическому рационализму Сократа систем объективных ценностей, воплощавших в себе совершенное бытие.

Наивысшего и всестороннего выражения взгляд на человека как на часть природы, наделенную разумом, нашел в философии буржуазного Просвещения и проходившей под знаменем этой философии деятельности идеологов французской буржуазной революции 1789 г.

Бурный рост производительных сил, вызванных к жизни буржуазными революциями, привел к стремительному развитию наук, проникновению методологии естествознания в философию, развитию в философии позитивистских тенденций и убеждению в том, что прогресс является имманентной характеристикой социума. «Естественная» очевидность ценностей, созданных буржуазной революцией, создавала иллюзию их прочности и незыблемости.

Эти социально-экономические предпосылки привели, с одной стороны, к «натурализации» философии, объявлению специфически философских проблем — проблем ценности и смысла бытия, шире — мировоззрения вообще — бесплодной метафизикой. С другой стороны, как реакция на «растворение» человека в природе возникали спиритуалистские представления о человеке, опирающиеся на прочную рационалистическую традицию, восходившую к Декарту, Спинозе, Лейбницу и сводившую человеческое бытие к универсальной мыслительной способности, мыслительной субстанции (интеллектуализм Л. Брюншвика), либо — во вкусе христианского мироучения — к нравственной способности (персонализм Ш. Ренувье).

Однако общим как для позитивистов, так и для спиритуалистов было растворение единичного во всеобщих определениях «человеческой природы», взятой в одном случае в ее телесном, а в другом — в ее духовном измерении. Создавалось своеобразное равновесие не выходящих за пределы идеализма тенденций одухотворения плоти (спиритуализм) и воплощения духа (позитивизм).

В содержательном плане экзистенциализм Ж.-П. Сартра довоенного периода его творчества формировался в борьбе с этими позитивистскими и спиритуалистскими тенденциями.

Послевоенный период эволюции взглядов Сартра отмечен серией попыток сближения с марксизмом. Это наиболее полно проявилось в его работе «Что такое литература?» (1947) и, главным образом, в посвященной философским проблемам истории «Критике диалектического разума» (1960). Причем моментом, объединяющим оба периода деятельности Сартра, оказывается модель сознания, выработанная им при построении антропологической концепции в самую раннюю пору его творчества и восходящая к философии «рыцаря субъективности» датского мыслителя С. Киркегора.

Чтобы понять, какое влияние оказал Киркегор на формирование сартровского учения о человеке, необходимо указать на то, что обе названные выше тенденции в философии возникли на руинах синтеза, созданного в начале XIX века великим диалектиком-идеалистом Гегелем. Спиритуализация целокупности реального, сведение ее к саморазвитию абсолютного духа, саморас-

крытию идеи объективно привели к тому, что в гегелевской философии — этом, по выражению К. Маркса, «рационализированном христианском мифе»,— индивид был принесен в жертву системе. Он растворялся в системе абсолютного знания, или спекулятивной философии Гегеля.

И хотя Гегель не скупился на заверения в том, что индивид для него — это «все», главный тезис его системы — все действительное разумно — определил его позицию, которую К. Маркс назвал «некритическим позитивизмом», и привел Гегеля к обожествлению государства и безусловному оправданию буржуазного общества. «Существование государства — это шествие бога в мире»,— писал Гегель[1]. Принесение субъективности в жертву всепожирающему всеобщему и породило бунт Киркегора, утверждавшего приоритет жизни над мышлением. «Я существую, следовательно, я мыслю» — в этом антидекартовском афоризме Киркегор сформулировал суть своего философского бунта. Обращение датского философа к экзистенциальным основам мышления, к утверждению безусловной ценности отдельного, «частного» индивида в противовес этатистской морали Гегеля составило ядро сартровского учения о человеке, предопределило то, что можно было бы назвать «пафосом внутреннего» всей его философской деятельности.

Киркегоровский поворот к человеку был порождением самой гегелевской системы, ее вторым Я. В изначальной расколотости буржуазного бытия одна из его сторон — гражданское общество — была осмыслена Гегелем с помощью понятий спекулятивной философии. Оставалась, говоря словами Сартра, «скандальная», не поддающаяся «снятию» единичность отдельного индивида, не желающего фигурировать в виде понятия в «логической империи» Гегеля.

Речь шла о преодолении философско-идеалистического отчуждения человека. Средства, выработанные философией Киркегора для этой цели, сводились к необходимости выбора между эстетической, этической и, наивысшей из них, религиозной жизненными концепциями. Религиозное отношение к жизни, предписывающее челове-

---

[1] *Гегель.* Соч., т. VII. М., 1934, с. 268.

ку обретение личного бога, было, в сущности, разновидностью христианского персонализма, проникнутого единственной заботой — личным спасением. Все эти концепции Киркегора не выходили за пределы частной жизни человека, и не случайно его идеология пластически наиболее совершенно воплотилась в бытовой драме Ибсена.

На принципиально иных путях искал средства для преодоления идеалистического отчуждения человека марксизм. Человек не растворялся в природе, как это было в позитивистских концепциях, и не одухотворялся ценой забвения своих земных корней. Человек брался в единстве с природой и рассматривался в специфически человеческом измерении, в процессе познания природы, деятельного освоения предметной действительности. «Природа,— писал К. Маркс,— какой она становится — хотя и в *отчужденной* форме — благодаря промышленности, есть истинная *антропологическая* природа»[2].

Материалистический переворот в философии ориентировал на отыскание реальной, земной основы всех видов отчуждения, жертвой которого стал человек в условиях капитализма. Такой земной основой были буржуазное гражданское общество и его экономический фундамент. Анализ этого общества и выделение К. Марксом изначального феномена, который служил источником всех видов отчуждения,— буржуазного разделения труда — приводили К. Маркса к выводу о необходимости искать выход для освобождения человека в переустройстве самого общества.

Марксистский анализ капитализма вскрывал объективные предпосылки не только гегелевского объективного идеализма, но и киркегоровского субъективизма. Характеризуя положение человека в капиталистическом обществе, К. Маркс писал: «В современную эпоху господство вещных отношений над индивидами, подавление индивидуальности случайностью приняло самую резкую, самую универсальную форму»[3]. Киркегоровская защита внутреннего мира и частной жизни человека делается вполне понятной в условиях, когда, по словам К. Марк-

---

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 596.
[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 440.

са, буржуазия «разрушила... патриархальные, идиллические отношения», «в ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности», «сорвала с семейных отношений их трогательно-сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям»[4].

Для понимания специфики экзистенциалистского решения проблемы человека необходимо учитывать, что капитализм был объектом критики не только для марксизма. Практика капиталистического общества сразу же после завоевания буржуазией политического господства показала, что человеческая свобода, во имя которой делались революции, еще далека от своего идеала. Это было осознано, в частности, в рамках могучего культурного явления Европы XIX века — литературного романтизма, послужившего одним из источников идеологии, главным образом, немецкого экзистенциализма. Однако, в отличие от марксистского учения об обществе, содержащего в себе реальные возможности для преодоления противоречий капитализма, романтическая критика общественных отношений представляла собой откровенно консервативную или реставраторскую точку зрения. Проникнутая ностальгией по исторически изжившим себя формам общественности (античный полис, средневековое общество и др.) романтическая критика, частично усвоенная экзистенциалистами, объективно служила обоснованием ухода от реальной практики революционного преобразования существующего общества. Тем не менее массовое отрезвление победителей буржуазных революций наступило много позже — в XX веке. Ничем не замутненная вера буржуазных мыслителей в плоско-эволюционистскую концепцию буржуазного прогресса, упование на науку как на средство разрешения всех социальных проблем были поколеблены уже франко-прусской войной 1871 г. Но предостерегающие голоса наиболее проницательных мыслителей, говоривших о неправде общества, основанного на индивидуализме, потонули в пронизанной беззаботным весельем атмосфере буржуазной жизни конца века. Красноречивым свидетельством настроений «высшего» общества тех лет явля-

---

[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 426, 427.

ются последние части романа М. Пруста «В поисках утраченного времени». Словно выполняя императив шопенгауэровской «воли к жизни» — растворить свою субъективность в незаинтересованном созерцании жизни «такой, какая она есть», члены аристократических семейств соединялись брачными узами с представителями высшей буржуазии, как бы изживая тем самым пессимизм своего учителя; стремительное развитие капитализма давало основания для спокойного ожидания будущего.

Двадцатый век открыл собой полосу мировых и локальных войн, полосу революций. В результате была разрушена вера не только во всемогущество науки, способной «автоматически», по мысли ее представителей, привести общество к процветанию, но и подорвана вера буржуазных писателей в человеческое достоинство, в систему ценностей, которые были начертаны на знаменах буржуазных революций. Ложь буржуазной цивилизации сделалась очевидной для всякого более или менее непредвзятого наблюдателя. Сошлемся на свидетельство одного из них. Вот какой предстает жизнь Парижа герою романа Л. Селина «Путешествие на край ночи» после возвращения его с передовой: «Все врали с блаженством, превосходя все возможности, превосходя всякий абсурд и чувство стыда,— в газетах, на афишах, пешком, на лошадях... Все взялись за вранье. Наперегонки, кто соврет больше. Скоро в городе совсем не стало правды.

Того, что от нее оставалось в 1914 году, теперь стыдились. Все, к чему только ни притрагивались, было поддельно: сахар, аэропланы, сандалии, варенье, фотографии; все, что читали, глотали, сосали, чем восхищались, что утверждали, защищали, от чего отрекались,— все это было лишь ложными призраками, подделкой и маскарадом. Даже предатели и те были поддельные»[5].

Период между двумя мировыми войнами, насыщенный революционными потрясениями, фашистская оккупация Европы во время второй мировой войны еще больше усилили драматические нотки в философских раздумьях буржуазных мыслителей. А углубление процесса всестороннего отчуждения человека в капиталистическом обществе, в периоды стабилизации идущего по пути превращения из общества свободного предпринимательства

[5] *Селин Л.* Путешествие на край ночи. М., 1934, с. 46.

в государственно-монополистический капитализм, оставляло все меньше места для индивидуальной свободы.

Человек оказался несвободным даже в области культуры. Стандартизация всех сфер жизни, возникновение «массовой культуры», рассчитанной на непритязательный вкус «частичного индивида», изуродованного капиталистическим отчуждением, дали повод Т. Манну заметить в известном романе «Доктор Фаустус»: «Мысль, будто общее гармонически содержится в частном, обанкротилась»[6]. Эта констатация крупного представителя европейской культуры с полным правом может быть отнесена и к проблеме человека.

Распад связей между единичным и универсальным, в каком бы виде он ни выступал, и определил своеобразие экзистенциалистской трактовки человека в антропологии Ж.-П. Сартра. Философски это выражалось в стремлении очистить понятие человека от каких бы то ни было субстанциальных определений: природных, духовных, мыслительных — и утвердить первичность и автономность не поддающегося постижению извне внутреннего мира индивида.

Социально-экономические предпосылки возникновения экзистенциализма, о которых мы коротко упомянули, достаточно хорошо известны читателю из работ советских авторов. Эти предпосылки и сделали возможным в первые послевоенные годы проникновение экзистенциализма во все сферы духовной жизни буржуазного общества. Экзистенциализм в лице своих критически настроенных представителей, главным образом Ж.-П. Сартра, стал для многих буржуазных читателей, по тем или иным причинам далеких от марксизма, защитником свободы и личного достоинства человека. «Философия субъекта», как обычно называют экзистенциализм, пронеслась по Европе, по выражению философа, «карнавалом внутреннего». Однако экзистенциализм как социально-антропологическая философия имеет не только непосредственно социальные причины. Оформление экзистенциализма в определенную концепцию, делающую человека главным предметом своего исследования в противовес сциентистски ориентированному позитивизму, обусловлено и взаимным влиянием следующих двух моментов:

---

[6] *Манн Т.* Соч., т. 5. М., 1960, с. 315.

дифференциация проблем культуры по мере ее прогрессирующего развития и связанного с ней разделения труда внутри культуры. Создалось положение, которое Ч. Сноу назвал состоянием наличия «двух культур» внутри одной цивилизации[7]. Философ оказался как бы поставленным перед необходимостью сделать выбор между философией науки, осмысляющей материал естественных наук, и философией как формой мироощущения человека в современной действительности, озабоченной в первую очередь проблемой смысла, ценностной ориентации индивида и т. п. и так или иначе тяготеющей к самовыражению в форме искусства.

Именно эту внутрикультурную предпосылку обособления экзистенциализма и сближения его с искусством имел в виду французский феноменолог М. Дюфрен: «Когда философы не могут быть больше учеными, потому что наука находится в руках специалистов, они становятся романистами, драматургами и поэтами, а центр тяжести философии переносится с космологии на антропологию»[8].

Переходя к предмету нашей критики, философской антропологии Ж.-П. Сартра, мы можем с полной уверенностью утверждать, что антропологическая заданность всей его философской деятельности всегда очень остро осознавалась им самим. Начиная с одной из первых его философских работ, «Очерка теории эмоций» (1939), которая задумывалась как антропология, опирающаяся на психологию, и кончая последним его серьезным трудом — «Критикой диалектического разума» (1960), как «Пролегоменами ко всякой будущей антропологии», как «структурной антропологией», Сартр постоянно подтверждал антропологические притязания своей философии. Даже в литературном манифесте «Что такое литература?» (1947), опирающемся на концепцию

---

[7] *Сноу Ч. П.* Две культуры. М., 1973. (Не следует думать, что Ч. Сноу воспроизводит известное ленинское положение о двух культурах — пролетарской и буржуазной — и в этом смысле стоит на позициях классового подхода к проблемам культуры. В его книге речь идет о сциентификации духовной жизни Запада, и под «двумя культурами» он имеет в виду техницистские тенденции сциентизма и противостоящую им «гуманитарную» культуру.)

[8] *Dufrenn M.* La phénoménologie de l'expérience esthétique. Paris, 1953, p. 500.

человека, изложенную в «Бытии и Ничто» (1943), Сартр говорит о необходимости превращения художественной литературы в «подлинную антропологию».

Что касается его главного труда «Бытие и Ничто», который, по утверждению Сартра, призван создать теорию бытия, а не антропологию, то для его оценки правомерно привести слова известного американского феноменолога М. Фарбера, сказанные им по поводу философии К. Ясперса: «Если экзистенциалистскую философию иногда противопоставляют философской антропологии, как это сделал К. Ясперс, то это только нюанс в доминирующей антинатуралистической тенденции философской антропологии»[9]. Антинатуралистическая тенденция экзистенциализма Ж.-П. Сартра оформлялась в ходе критического преодоления двух названных выше ориентаций в понимании человека: позитивистской трактовки человека как части природы, как вещи, и спиритуалистских сублимаций, растворявших человеческое бытие в системе идей. Отсюда проистекают две главные линии в формировании сартровской антропологии: «антивещизм» и «антиплатонизм». Эти же линии предопределили выбор теоретических средств, заимствованных Сартром у своих философских предшественников и современников для построения экзистенциалистской антропологии. «Антивещизм» в философии Сартра осуществлялся, с одной стороны, в борьбе с позитивистским редукционизмом, сведением психологии к физиологическим механизмам. Специфически человеческим утверждался факт сознательной деятельности индивида. Философия принимала форму «философии сознания», заимствовала свой метод у крупнейшего представителя этого течения Э. Гуссерля и превратилась в феноменологическую психологию эмоций и воображения.

С другой стороны, «антивещизм» на почве самой психологии реализовался как борьба с позитивистской трактовкой «феномена сознания» через рассмотрение сознания как принципиально противостоящего естественнонаучной реальности, как «невещи». Отсюда использование Сартром бергсоновской критики главного течения психологического позитивизма — ассоциативной

---

[9] *Farber M.* Phenomenology and Existence. N. Y.— London, 1967, p. 176.

психологии и усвоение бергсоновского тезиса о тождестве сознания и выбора — тезиса, положенного Сартром в основу своего учения о человеке.

Вторая тенденция сартровской философии — антиплатонизм рассматривается Сартром как средство для преодоления главного, по его мнению, недостатка идеалистических конструкций прошлого — сведения бытия к мышлению. Эта тенденция, характерная для экзистенциализма в целом, проявилась прежде всего в повороте от гносеологизма, восходящего к немецкому классическому идеализму, в сторону построения онтологий, в растворении познания в бытии. Ранее Сартра такой поворот осуществил немецкий экзистенциалист М. Хайдеггер, теоретический аппарат которого повлиял на всю философию Сартра. Для Сартра подобная философская переориентация гарантирует не только обретение «плотного», «обнаженного» бытия, предлежащего человеку, от которого он был отторгнут в современных Сартру идеалистических философиях, но и выход к конкретно существующему субъекту — главному предмету его философского интереса [10].

Обращение Сартра к экзистенциальным характеристикам человеческого опыта, вылившееся в антиплатоническую тенденцию, мотивировано теми же соображения-

---

[10] Тоска по конкретному индивиду, от имени которого выступал в пору Гегеля Киркегор, тоска по «экзистенции» была испытана не одним Сартром. Приведем в связи с этим признания другого экзистенциалиста, формировавшегося под воздействием иных, нежели Сартр, культурных факторов,— Г. Марселя: «Ретроспективно я прихожу к идее,— признается Марсель,— об изначальных условиях, в которых разворачивалось мое исследование. В частности, есть два пункта, по поводу которых у меня сохранились ясные воспоминания. Я очень отчетливо помню отчаяние, овладевшее мной, когда, изучая философию Фихте, я думал признать справедливым намерение немецкого философа вывести эмпирическое «я» из трансцендентального «я». Какая иллюзия, думал я, или какая ложь! Может быть, в крайнем случае и возможно установить, что «я» должно принять перед самим собой форму эмпирического «я», но в таком случае речь могла бы идти только об эмпирическом «я» вообще. Таким образом, эмпирическое «я» всего лишь фикция. То, что существует и что единственно следует брать в расчет, так это «такой-то индивид», это реальный индивид, который я есть, с мельчайшими деталями своего опыта, со всеми особенностями конкретных приключений, которые он переживает, он, а не кто-либо иной. Как дедуцировать все это?» (*Marcel G.* Homo viator. Paris, 1944, p. 190—191).

ми, что и «обращение» Г. Марселя. С неистовством Ф. Ницше, ополчавшегося на «фальшивомонетчиков», «фабрикантов иллюзии заднего мира», под которыми подразумевались прежде всего последовательные идеалисты (например, Платон), Сартр стремится преодолеть идеалистическую процедуру сведения бытия к мышлению[11]. Результатом такого пути оказывается поворот к онтологии как учению о человеческом бытии, а также перенесение в онтологическую плоскость проблем, которые по традиции рассматривались в рамках теории познания. Мы имеем в виду проблему воображения. И хотя сознание, или человек, в философии Сартра бросается в «гущу бытия», самое бытие рассматривается лишь в контексте деятельности сознания, а не само по себе, объективно. В конечном счете учение о бытии, или онтология, принимает вид учения о бытии сознания, т. е. остается разновидностью идеализма. «Достаточно наличия сознания, чтобы было бытие, в отличие от познания» (которое бытием не является. *Л. Ф.*), — утверждал Сартр[12]. Это обстоятельство делает вполне понятным тот факт, что экзистенциализм, развиваемый Сартром в довоенный период его деятельности, так или иначе принимает форму так называемой «философской психологии». Даже если обратиться к главному сочинению Сартра — «Бытие и Ничто», то оказывается, что весь комплекс проблем, рассмотренных в нем, решается в

---

[11] Говоря об антиплатоновской тенденции философии Сартра, следует иметь в виду, что предметом критики философа-экзистенциалиста является идеализм, восходящий к Платону, интерпретация которого имеет многовековую традицию, уходящую своими корнями в средневековье. Эта интерпретация христианизировала философию Платона и породнила ее в чем-то в конечном счете с немецким классическим идеализмом. Такое представление об идеализме Платона не соответствует современному состоянию историко-философской науки. Укажем в связи с этим на капитальный труд А. Ф. Лосева «История античной эстетики» (т. I—IV), в котором убедительнейшим образом доказывается, что философия и эстетика Платона, выросшие на базе рабовладельческой формации, имеют своим основоположением «соматический прасимвол», т. е. представление о живом человеческом теле, проникающий собой все учение Платона об идеях (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. III. М., 1973, с. 293—337).

[12] *Sartre J.-P.* Conscience de soi et la connaissance de soi.— «Bulletin de la Société française de la philosophie», 1948, N 3, p. 64.

плане соотношения онтологического и психологического уровней сознания, а вся феноменологическая онтология завершается разработкой метода экзистенциального психоанализа, имеющего целью дать исследователю инструмент для реконструкции биографии, жизненной траектории отдельного индивида.

Наконец, обращение к бытию конкретного индивида привело Сартра к углубленной разработке проблемы соотношения отдельного индивида и другого, т. е. проблемы межличностных связей. М. Мерло-Понти писал об идеалистических философиях прошлого в программном «Предисловии» к «Феноменологии восприятия» (1945): «Я мыслю» обесценивало до сих пор (т. е. до возникновения феноменологии.— *Л. Ф.*) восприятие другого; оно научало меня, что «Я» доступно только для него самого, потому что оно определяло меня как мысль, которую я имею о себе самом»[13]. Именно поэтому в феноменологической онтологии Сартра проблема межличностных связей обсуждается в форме исследования бытия отдельного сознания как «бытия для другого».

Сведение теории бытия к бытию сознания и составляет суть позиции Сартра, которую можно было бы назвать антиидеалистическим идеализмом, преодолевающим классический идеализм и даже идеализм Гуссерля, но не оформляющимся в последовательный материализм, так как поле его исследования ограничивается рамками отдельного сознания.

Эта позиция не изменилась и в пору послевоенной деятельности Сартра, когда его интерес сместился в сторону философских проблем истории. Не отказываясь от антропологизма своих ранних сочинений, Сартр использует конкретные проблемы (проблему социальной функции литературы в работе «Что такое литература?», проблему субъекта исторического действия — центральную в «Критике диалектического разума») как повод для развернутой критики капитализма. Именно с этой целью Сартр пытается стать на позиции исторического материализма. Однако верность духу экзистенциализма препятствует этой попытке Сартра. Радикальный ниги-

---

[13] *Merleau-Ponty M.* La phénoménologie de la perception. Paris, 1945, p. VII.

лизм, которым отмечена вся его послевоенная теоретическая деятельность, не приводит его к позитивной критике капитализма — подобно тому как «радикальный антиплатонизм», лежащий в основе его экзистенциалистской концепции, не выводит его за пределы идеализма.

Показать неэффективность критики философского идеализма, выявить субъективно-идеалистическую сущность философской антропологии Ж.-П. Сартра и составляет задачу настоящей книги. Моментом, объединяющим разнохарактерные вопросы, затронутые в философии Сартра, нам послужит центральная тема всех его философских исканий — проблема свободы. В ходе критического анализа главного содержательного пласта экзистенциализма Сартра — психологической реальности сознания — мы попытаемся показать невозможность осуществления его основного замысла — сделать человека свободным, ибо Сартр невольно признает зависимость деятельности индивидуального сознания от психологических детерминизмов.

Ф. Ницше сказал как-то, что если бы Мольер жил во второй половине XIX века, то он производил бы на людей впечатление человека, одержимого idée fixe. Здесь имелся в виду эклектизм современных Ницше мыслителей, по сравнению с которым мольеровская приверженность к добродетели воспринималась бы как клинический случай.

Разносторонность духовной деятельности Сартра и граничащий со всеядностью синтетизм его философских сочинений могли бы дать достаточно оснований для обвинения его в эклектизме, если бы не одна «составляющая», которая сообщает единство всему культурному синтезу, осуществленному им. Мы имеем в виду «нерв» экзистенциалистской концепции Сартра — тему человеческой свободы, которая развивалась им неизменно, от одной работы к другой: то меланхолически (роман «Тошнота»), то со стоической непоколебимостью («Бытие и Ничто»), то яростно («Критика диалектического разума»).

Связанная с проблемой свободы неизбежность выбора, составляющая если не категорический, то навязчивый императив всей антропологической концепции Сартра, наиболее прозрачно и четко выражена в его «Ответе А. Камю»: «Наша свобода сегодня есть не что иное, как

свободный выбор борьбы, чтобы стать свободными» [14].

Перенесение борьбы за освобождение человека в плоскость практического действия, которым отмечена послевоенная пора творчества Сартра, было лишь проекцией теоретического «освобождения» человека в область общественной практики, предпринятой Сартром задолго до войны. О том, что необходимость «философского» освобождения человека всегда очень остро осознавалась Сартром, свидетельствует его участие в дискуссии 1943 г. по поводу постановки одним из берлинских театров его известной пьесы «Мухи».

Выступая на этой дискуссии, Сартр сказал: «Наша конкретная, очень актуальная и современная цель — это освобождение человека. Она имеет три аспекта. Прежде всего метафизическое освобождение человека, состоящее в том, чтобы сообщить ему сознание его полной свободы и того, что он должен бороться со всем, что эту свободу ограничивает. Во-вторых, его художественное освобождение: облегчить свободному человеку общение с другими людьми благодаря произведениям искусства и погрузить их в ту же атмосферу свободы. В-третьих, политическое и социальное освобождение угнетенных...» [15].

Характерный для идеалистической точки зрения акцент на «метафизическом освобождении» человека, т. е. полагание началом «слова», а не «дела» освобождения, предопределило то обстоятельство, что свою философскую деятельность по изменению человеческого самосознания Сартр начал задолго до того, как он в ходе своей эволюции пришел к выводу о необходимости изменения в первую очередь общественного устройства с целью действительного освобождения человека (мы имеем в виду его «Критику диалектического разума»). Тем не менее сознание необходимости изменения социальной реальности, в которой действует сартровский индивид, не привело философа-экзистенциалиста к материалистическому взгляду на обусловленность сознания всей совокупностью общественных отношений или, как говорил К. Маркс, на «производство сознания» си-

---

[14] *Sartre J.-P.* Situations IV. Paris, 1964, p. 110.
[15] См.: *Contat M., Rybalka M.* Les écrits de Sartre. Chronologie. Bibliographie commentée. Paris, 1970, p. 189—190.

стемой предметных связей, в которые включен индивид. Поэтому-то критика капитализма у Сартра ограничилась теоретическим обоснованием перманентной революции, проповедующей «свободу от», а не «свободу для», попытка соединения экзистенциализма с историческим материализмом в конечном счете не увенчалась успехом. Такой исход был предопределен спецификой сартровской концепции свободы, являющейся постоянной темой его антропологии и определяющей структуру «сартровского субъекта», философский облик которого прорисовывался в статьях, посвященных Гуссерлю и Декарту.

В уже упоминавшемся нами романе Т. Манна «Доктор Фаустус» его герой — композитор А. Леверкюн — как бы резюмирует опыт европейской буржуазной культуры в воззрении на свободу: «Но ведь свобода — синоним субъективности, а последняя в один прекрасный день становится невыносима себе самой, раньше или позже, отчаявшись в собственных творческих ресурсах, она начинает искать убежища в объективном. Свобода всегда склонна к диалектическому переходу в свою противоположность. Она очень скоро видит себя скованной, в подчинении закону, правилу необходимости, системе, отчего она, впрочем, не перестает быть свободой»[16]. Гармония субъективности и системы, или, если выразить это в терминах проблемы, обозначенной нами во введении, гармония индивидуального и всеобщего, была нарушена уже в эпоху становления гегелевской философии. И выразителями субъективности, синонима свободы, были современники Гегеля — романтики.

Гегель, говоривший о том, что наибольшего слияния субъективности и всеобщности человеческая реальность достигала в древнегреческом полисе, зло посмеялся над попытками сознательной реставрации «детства человечества» в условиях буржуазной действительности XIX века. Одной из задач гегелевского синтеза и было преодоление романтического воззрения на античность как на «золотой век» человечества. Он хорошо понимал, что в современном ему обществе не может быть и речи не только об античных моделях социума, но и о патриархальных моделях, основанных на личных отношениях

---

[16] *Манн Т.* Соч., т. 5, с. 248.

сеньора и крестьянина, искал упомянутую гармонию (по крайней мере в наиболее антропологическом из своих сочинений — «Феноменологии духа») либо в области культуры, либо в сфере, мыслимой как система абсолютного знания.

Именно поэтому суть гегелевского вклада в развитие философии выразилась в соединении кантовско-фихтевского трансцендентализма и спинозовской субстанции: «На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» [17].

«Феноменология духа», о которой Ф. Энгельс сказал, что ее «можно было бы назвать параллельно эмбриологии и палеонтологии духа, отображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием» [18], рисовала не только картину становления субстанции абсолютного знания, но и диалектику соотношения индивидуального сознания и всеобщего, или субстанциального.

Субстанцией индивида Гегель объявлял дух, а формой наличного бытия этого всеобщего духа, составляющего «неорганическую природу» человека,— внеположную индивиду культуру. Усвоение культуры и включение отдельного индивида в систему абсолютного знания совершается, по Гегелю, посредством образования. «В этом аспекте образование,— пишет Гегель,— если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя» [19]. Нахождение сознанием духа в форме всеобщего и необходимого, нахождение, сопровождающееся «радостью от примирения единичности и всеобщности», и есть, по Гегелю, «самосознание» [20]. Причем, на пути к самосознанию индивид проходит стадию «несчастного сознания», которое еще не нашло своего все-

---

[17] *Гегель.* Соч., т. IV. М., 1959, с. 9.
[18] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 278.
[19] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 15.
[20] Там же, с. 114.

общего и которое Гегель характеризует как «сознание жизни» и «сознание собственного ничтожества»[21], противостоящего сущности, или духовной субстанции. Само собой разумеется, что и сознание современных Гегелю романтиков и сознание Киркегора подпали, с этой точки зрения, под определение «несчастное сознание».

Эта повторная и пространная ссылка на философию Гегеля понадобилась нам для того, чтобы показать, как решалась проблема соотношения единичного и всеобщего в самой последовательной и обширной по охвату предлежащей человеку реальности системе идеалистической философии. Ибо в гегелевской трактовке сущности человека как духовной субстанции наиболее полно выразилась рационалистическая традиция философии нового времени, восходящая к Декарту, который через «я мыслю» пришел к мыслящей субстанции, и включающая в себя трансцендентальный (внеэмпирический) субъект категориального синтеза критической философии Канта.

Наконец, упоминание о Гегеле и субстанциализме его антропологии необходимо для того, чтобы уяснить, почему антивещистская и антиплатоновская тенденции экзистенциализма Ж.-П. Сартра приняли форму борьбы с «субстанциалистскими остатками», носителями всеобщего, содержащимися в чистом трансцендентальном сознании — предмете феноменологического анализа. А утверждение субъективности, этого синонима свободы, вылилось с помощью мыслительных схем и понятий современной Сартру философии в реконструкцию киркегоровского «несчастного сознания».

Такой философией, как мы уже сказали, была феноменология Э. Гуссерля, возникшая как реакция на кризис европейского позитивизма. Причем, самым парадоксальным в факте использования Сартром феноменологии для конструирования единичной субъективности было то, что феноменология замышлялась Гуссерлем как методология науки, которая даже в своей философской ипостаси выступает как «строгая наука».

Теоретико-познавательный пафос Гуссерля, выразившийся в антипсихологизме, в борьбе против растворения истины в психологических фактах сознания, осу-

---

[21] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 113

ществлялся с помощью исследования изначальных условий производства самого научного знания. Этой цели и должна была служить процедура феноменологической редукции, приводящая к открытию чистого трансцендентального сознания. Вот как описывал сам Гуссерль в предисловии к английскому изданию (1931) «Идей» ту реальность, которая оставалась после «выведения мира за скобки»: «Трансцендентальная Субъективность... есть область, абсолютно независимая от прямого опыта, несмотря на то что в силу оснований, касающихся ее сущностной природы, она могла оставаться столь долго недоступной. Трансцендентальный опыт в своем теоретическом, и прежде всего описательном, развертывании приобретает достоинство лишь ценой истинного изменения той соответствующей формы присутствия, в которой развертывается опыт естественного мира, ценой смещения точки зрения, которая в качестве метода перехода в область трансцендентальной феноменологии называется «феноменологической редукцией»... В этой книге мы будем говорить об априорной науке («эйдетической», направленной на универсальное в той мере, в какой последнее может быть объектом изначальной интуиции)... В ходе этой редукции психологическая субъективность утрачивает именно то, что делает из нее нечто реальное в мире, который простирается перед нами; она утрачивает значение души, принадлежащей телу, которое существует в объективной и временно-пространственной Природе... Положенный как нечто реальное, я не являюсь больше человеческим субъектом в универсальном мире, положенном экзистенциально, но исключительно субъектом, для которого этот мир обладает бытием, единственно в той мере, в какой он мне является и представлен, как то, о чем я имею сознание тем или иным образом, таким образом, что реальность мира пребывает вне рассмотрения, вне вопрошания... Мы имеем, таким образом, замечательный и полный параллелизм между феноменологической психологией и трансцендентальной феноменологией» [22].

В этом высказывании Гуссерля обращает на себя внимание объективно-идеалистическая ориентация об-

---

[22] См.: *Jeanson F.* Le problème moral et la pensée de Sartre. Paris, 1965, p. 112—113.

щего замысла «эйдетических» наук, его стремление к универсальной, т. е. общеобязательной и необходимой истине. Специфичны по сравнению с описанным выше движением гегелевской мысли исходный пункт и направленность познавательного процесса. Исследователю фактически предлагается «проиграть» мыслительную схему кантовского трансцендентализма в смысле, отличном от понимания трансцендентального как внеэмпирического. Сошлемся в связи с этим на кантовское разъяснение смысла трансцендентализма как полагания субъекта началом познания: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразовываться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятие что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движение небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположит, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя»[23].

С Кантом Гуссерля сближало и то, что трансцендентальный субъект имел дело с миром как с «являющимся и представленным» и описание явлений и представлений не выводило его за пределы кантовского феноменализма — представления о мире как ансамбле феноменов, или явлений. Этот кантовский идеализм составляет специально предмет сартровской критики в «Бытии и Ничто».

Нас же в данном случае интересует другое — та метаморфоза, которой подвергается чистое трансцендентальное сознание в сартровской интерпретации.

Трансцендентальная феноменология, по мысли Гуссерля, имела задачей отыскание «эйдосов», или вневременных сущностей, в самом сознании. «Эйдосы» выступали как значения сознания, делающие возможной ту

[23] *Кант И.* Соч., т. 3. М., 1964, с. 87.

или иную науку. Другими словами, трансцендентальная феноменология выступала как эссенциализм, или наука о сущностях. Конкретный индивид, составляющий альфу и омегу экзистенциалистского интереса, оставался вне поля зрения феноменолога. Именно поэтому М. Хайдеггер как экзистенциалист прямо шел к экзистенциальному анализу человеческого бытия, минуя «я мыслю». Феноменологическая редукция, разработанная Гуссерлем, отторгала сознание от внешней реальности, оставляя ее вне поля зрения философа. Критикуя этот момент феноменологии в разных своих работах, Сартр пытался, не отказываясь от главных постулатов Гуссерля, найти средство для соединения сознания и мира.

Для Сартра возможность «выхода» к миру, из которого временно, по методологическим соображениям, выводился гуссерлевский трансцендентальный субъект, открылась благодаря фундаментальной характеристике трансцендентального сознания — интенциональности. Гуссерлевский тезис о том, что сознание есть «сознание о чем-то», использовался Сартром как способ разделаться со спиритуализмом, с идеалистическим сведением бытия к фактам сознания. «Против пищеварительной философии эмпириокритицизма и неокантианства, против всякого «психологизма» Гуссерль не устает утверждать, что вещи невозможно растворить в сознании. Пусть вы видите это дерево. Но вы видите его в том месте, где оно есть: на обочине дороги, в тени, одинокое и корявое, под палящим зноем, в 20 лье от Средиземноморского побережья. Но оно не могло бы войти в ваше сознание, так как оно иной природы» [24].

Такая интерпретация гуссерлевского тезиса об интенциональности сознания, выведение сознания на очную ставку с бытием без каких бы то ни было культурных инстанций (а ими могут быть и врожденные идеи Декарта и априорные категории рассудка Канта) сразу сообщает сознанию то самое «экзистенциальное измерение», которого был лишен гуссерлевский трансцендентальный субъект.

---

[24] *Sartre J.-P.* Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionalité.— In: *Sartre J.-P.* Situations I. Paris, 1947, p. 32. См. также: *Тавризян Г. М.* Феноменология Э. Гуссерля и французский экзистенциализм.— «Вопросы философии», 1968, № 1.

С точки же зрения доминанты антропологической концепции Сартра — свободы — совершалось переосмысление структуры самой субъективности и способа ее формирования в экзистенциализме.

Трансцендентальный субъект феноменологии, или трансцендентальное Я, «населенное» значениями, представляло собой универсальную мыслительную способность. При гуссерлевской трактовке сознания как «потока», в котором переливаются различные интенции, трансцендентальное, или центральное, Я играло роль своего рода «скрепы», привносящей единство в множество интенциальных актов. «Скрепа» эта, однако, оказывалась вещью весьма ненадежной в сравнении с ее историко-философскими прообразами.

Феноменологическая редукция Гуссерля не была чем-то беспрецедентным в истории философии. В общем она повторяла прием метода сомнения Декарта (воздержание от суждения об истинности мира) и «коперниканский», или трансценденталистский, поворот критической философии Канта. Но первичная достоверность сомнения через «я мыслю» привела Декарта к открытию мыслящей субстанции и населяющих ее врожденных идей. Кант же пришел к обнаружению трансцендентального субъекта как носителя априорных категорий рассудка, имеющих всеобщий и принудительно-обязательный характер.

Движение мысли Гуссерля было более радикальным: редукция высвобождала сознание от всяких предпосылок познания, будь то врожденные идеи или категории рассудка. Коррелятом этого сознания оказывалась не природа как объект чистого естествознания (в критической философии Канта), а «жизненный мир», гипотезу которого Гуссерль предложил позже цитированных нами «Идей». Была создана предпосылка антропологизации философии. Кроме того, была открыта возможность для смещения центра исследования в область дорефлективных слоев сознательной активности, или в область «наивного сознания». Именно эту особенность феноменологии имел в виду Сартр, когда он утверждал, что для Гуссерля познание, или «чистое представление», есть лишь одна из возможных форм сознания.

Гораздо важнее с точки зрения экзистенциализма соотношение донаучного сознания с «плотным» и «не-

податливым» миром вещей, внеположных сознанию, или трансцендентных по отношению к нему, а не «схваченных» в понятийной сетке «чистых» представлений. Естественно поэтому, что экзистенциалистское сознание отдавало предпочтение чувственно-эмоциональному освоению мира. «Вещи,— пишет Сартр в той же статье,— раскрываются перед нами как ненавистные, симпатичные, ужасные, любимые. Само свойство японской маски быть ужасной — неисчерпаемое и несводимое свойство — образует ее природу, а не ансамбль наших субъективных реакций на кусок вырезанного дерева. Гуссерль вновь водворил в вещи ужас и очарование. Он восстановил мир художников и пророков, ужасный, враждебный, опасный, с гаванями благодати и любви. Он расчистил место для нового трактата о страстях...»[25]

Задачей феноменологических анализов сознания стало исследование того, как из потока переживаний, слагающихся, по Гуссерлю, из ощущений, элементарных психических состояний (желания, волнения и т. п.) и данных изначально в виде аморфной массы психического (*hylé*), посредством интенции, сообщающей ей форму (*morphé*), слагаются целостные образования сознания в виде отдельного, поглощающего все сознание ощущения, восприятия, образа и т. п.[26] Это и дало повод некоторым исследователям рассматривать феноменологию как дескриптивную. И хотя значения и смысл составляют содержание трансцендентального Я и делают возможным построение «чистой» психологии путем ана-

---

[25] *Sartre J.-P.* Situations I, p. 34.

[26] Гуссерль прибегает даже к традиционной терминологии для обозначения дуализма и единства чувственной материи (*hylê*) и интенционированной формы (*morphê*) как «материи» и «формы» феноменологической области (*Husserl E.* Idées directrices pour une phénoménologie, v. 1. Paris, 1971, p. 289). В психологических терминах тот же самый процесс «оживления» интенцией потока сознания дал русский неокантианец И. Лапшин: «Во всяком ощущении... мы можем направлять фокус внимания то на его содержание (запах розы), то на одно из его необходимых свойств: мы можем мыслить то о продолжительности запаха розы, то о его локализации, то о его интенсивности и т. д. Созерцая мысленно тот же объект, мы выделяем в нем ту или другую сторону как при помощи интенсивности той или другой стороны в самом представлении, так и при помощи оживления других ассоциаций, сопровождающих его в виде психических обертонов» (*Лапшин И.* Законы мышления и формы познания. СПб., 1906, с. 36).

лиза сознательной активности до обращения к данным эмпирической психологии, сама по себе трактовка сознания как «потока», в котором одна интенция вытесняет другую, дает повод для полного устранения самого трансцендентального Я. Достаточно было довести до логического завершения тенденцию, содержащуюся в феноменологии,— сделать деятельность сознания окончательно беспредпосылочной (что, с точки зрения Сартра, означает отказ рассматривать человека по способу вещей) или упразднить все природные определения человеческой реальности, а также освободить ее от «платонических» или культурных определений, чтобы поток распался на серию однократных, ни на чем не основанных актов.

Это сделал Сартр, чем и определил особенность своего варианта экзистенциализма. Суть его сводилась к устранению из человеческого сознания каких бы то ни было субстанциальных определений, так или иначе приобщающих индивидуальное ко всеобщему. В этом и состоит смысл философского «освобождения» сознания, положенного в основу идеологемы «сартровского человека». В уже упомянутой статье о Гуссерле Сартр, говоря об академическом идеализме, писал: «Мы все читали Брюншвика, Лаланда, Мейерсона, мы все думали, что Дух-Паук затягивает вещи в свою паутину, обволакивает их белой слюной и проглатывает, сводит их к собственной субстанции. Что такое стол, скала, дом? Некоторое соединение «содержаний сознания», порядок его состояний. О, пищевая философия!.. Питание, ассимиляция. Ассимиляция, говорил Лаланд, вещей идеями, идей идеями, духов духами»[27].

Но не только спиритуализм университетских идеалистов связывался в представлении Сартра с понятием субстанции. Воззрение Декарта на человека как на мыслящую субстанцию или, проще, как на мыслящую вещь (*res cogitans*), позволявшее великому мыслителю рассматривать человека как машину, представляло собой, в сущности, разновидность натурализма, против которого изначально была направлена экзистенциалистская антропология[28].

---

[27] *Sartre J.-P.* Situations I, p. 31.

[28] Характеризуя философию Декарта, В. Ф. Асмус писал: «Мировоззрение Декарта — не реакция на натурализм Возрождения, а

Для метафизического освобождения человека, тотального освобождения его сознания Сартру необходимо было избавиться от остатков субстанциализма в феноменологии. Прообразом мыслящей субстанции для Сартра было трансцендентальное Я. Элиминировать его можно было путем радикальной феноменологической редукции. Сартр осуществил эту операцию в работе «Трансценденция Я» (1965), посвященной проблеме соотношения сознания и психического.

Сартр считает, что упрек в «субстанциалистском скачке» (переход от *cogito* к мыслящей субстанции у Декарта) можно с таким же правом адресовать Гуссерлю, утверждавшему существование трансцендентального Я. Поскольку «я мыслю» с точки зрения феноменологии не имеет никаких предпосылок, то мы не имеем права, полагает Сартр, заключать от него к существованию какого бы то ни было носителя определений деятельности сознания, будь то мыслящая субстанция или трансцендентальное Я. Поэтому трансцендентальное Я должно исчезнуть под действием феноменологической редукции [29].

В результате радикализации феноменологической редукции модель «я», созданная Сартром, оказалась расщепленной на две части, а точнее, на два уровня: уровень безударного местоимения *Je*, или субъект трансцендентального сознания, и уровень ударного местоимения *moi*, или единство «я», понятое как единство психических состояний и качеств. «*Je*,— поясняет Сартр,— это «Я» как единство деятельности, *moi* — это «я» как единство состояний и качеств. Таким образом, психическое «я» субъекта (*moi*) становится таким же обитателем внешнего мира, как и другое я» [30]. Так и было соверше-

---

новая форма натурализма. Натурализм Возрождения наивен и гилозоистичен, то есть верит в одушевленность всей природы и (только частично) теософичен, то есть обожествляет мироздание. Натурализм Декарта механистически выносит бога за пределы жизни мира» (*Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956, с. 360).

[29] *Sartre J.-P.* La transcendance de l'Ego. Paris, 1965, p. 37.

[30] *Sartre J.-P.* La transcendance de l'Ego, p. 37. Это различение можно описать средствами русского языка следующим образом. Когда мы говорим: «Я иду», то смысловое ударение ставится на глагол, обозначающий действие, оттесняя на задний план субъект действия. Когда же мы говорим: «Это я иду», то смысловой акцент смещается на субъекта действия. Ударность местоимения в дан-

но принесение в жертву предельному субъективизму объективно-идеалистических тенденций гуссерлианства.

Трансцендентальное сознание — это спонтанное, автономное, нерефлектированное сознание, первичное по отношению к рефлексии, — характеризуется как непосредственное и очевидное присутствие перед самим собой. Оно-то и является воплощением свободы, местом, где происходит выбор, ибо «ничто не может воздействовать на сознание, потому что оно есть источник самого себя»[31].

Психические состояния и качества трансцендентны сознанию, они являются объектом его активности, и воплощаясь в теле, становятся фрагментом внешнего мира, материалом, из которого сознание конституирует эмпирическую субъективность, проявляющуюся как темперамент, характер и т. п., т. е. из них человек «делает себя». Психическое, воплощающееся в теле, станет позже, при исследовании человеческой реальности в «Очерке теории эмоций» и «Бытии и Ничто», главным элементом ситуационного пребывания человека, оно воплотит в себе «фактичность» (*facticité*)[32] человеческого существования.

Освобожденное от всяких предпосылок сознание оказывается серией разделенных «ничто» актов, абсолютным началом, или творчеством из ничего, протекающим «за спиной» эмпирического (психологического) субъекта. «*Je*», или «Я» как единство деятельности, оказывается лишь грамматической фикцией, маскирующей фактически бессубъектную спонтанность сознания. «Мы можем, таким образом,— заключает Сартр,— сформулировать наше положение: трансцендентальное сознание есть безразличная спонтанность. Оно постоянно осуществляет себя, так что̀ ничего нельзя постичь до него.

ном случае выражается посредством указательного местоимения «это».

[31] *Sartre J.-P.* La transcendance de l'Ego, p. 79.

[32] Словарное значение *facticité* — искусственность, неестественность, сделанность, наигранность и т. п.— не соответствует тому значению, которое придают ему французские экзистенциалисты Сартр, Мерло-Понти. Ф. Жансон описывает этот термин как «фактическая характеристика» (*le caractère de fait*). См.: *Jeanson F.* Op. cit., p. 54. Описательные определения этого важного для антропологии Сартра термина мы воспроизведем более подробно при анализе его работы «Бытие и Ничто».

Таким образом, каждый момент нашей сознательной жизни открывает нам творчество из ничего; не новую установку, а новое существование. Есть нечто устрашающее для каждого из нас в том, чтобы постигать на месте преступления это неутомимое творчество экзистенции, творцами которой мы не являемся»[33].

Как видим, трансцендентальное сознание у Сартра приобретает характеристики метапсихологической реальности. Другими словами, оно трансформируется в генератор жизненной активности индивида[34].

Разделение онтологического и психологического уровней и связующего их тела сразу смещает в иную плоскость исследование «сущностей», или смысловых структур сознания. Собственно, это и имел в виду Мерло-Понти, определяя феноменологию как философию, «которая перемещает сущности в существование и не полагает, что можно понять человека и мир иначе, как лишь учитывая их «фактичности»[35].

Наконец, обезличивание трансцендентального сознания подготовило Сартру почву для того, чтобы позже «отказаться от определения сознания в терминах трансцендентальной эгологии»[36] и описывать его в терминах бытия, чему и посвящена феноменологическая онтология Сартра.

В результате углубления феноменологической редукции субъективность, как таковая, была разрушена. Кроме того, мгновенное творчество из ничего всякий раз новой «экзистенции» лишилось у Сартра связующего принципа и распылилось в ничем не организованное множество отдельных актов.

Здесь и приходит на помощь Сартру Декарт. Отрицание мыслящей субстанции не исчерпывает полностью отношения Сартра к картезианской традиции. В статье «Картезианская свобода» Сартр предпринял попытку

---

[33] *Sartre J.-P.* La trascendance de l'Ego, p. 79.

[34] Чтобы подчеркнуть эту особенность, отметим, что само по себе разделение «я» на *Je* и *moi* не есть нечто новое, ранее Сартра такую же процедуру в психологии осуществил У. Джемс, с помощью средств английского языка различавший «*I*» и «*me*». При этом «*I*» у Джемса осуществляет познание «*me*», т. е. эмпирического субъекта (*Джемс У.* Психология. СПб., 1905, с. 145).

[35] *Merleau-Ponty M.* La phénoménologie de la perception, p. 1.

[36] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant. Paris, 1960, p. 295.

экзистенциалистского «прочтения» Декарта. Исходный пункт философии Декарта — методическое сомнение — интерпретировался Сартром как негативная способность сказать «нет», как неантизирующая (отрицающая) деятельность, как свобода [37]. Поэтому объединяющим деятельность сознания принципом у Сартра оказывается перманентность отрицания. Мера субъективности определяется мерой подвергнутой отрицанию внеположной реальности, включающей в себя и психологическую реальность, воплощающуюся в теле эмпирического субъекта, и всю сумму объективных компонентов деятельности. Как этот процесс описывается в терминах бытия, мы рассмотрим ниже, а сейчас ограничимся формулой, содержащейся в «Критике диалектического разума»: индивид характеризуется долей «ничто», которую он интериоризует.

Но не только неантизация, по мысли Сартра, унифицирует деятельность сознания. Помимо тела, связующим звеном онтологического и психологического уровней сознания должна служить рефлексия, *cogito*. Для этого Сартр использует кантовское учение о единстве апперцепции. «Должно быть возможно,— говорил Кант,— чтобы «я мыслю» сопровождало все мои представления» [38]. Сартр постулировал «я мыслю» в качестве непременного компонента всякого проявления сознания.

Такой путь спасает Сартра от откровенно иррационалистической позиции М. Хайдеггера, вообще обходящегося без *cogito*. Но поскольку Сартр тоже имеет дело с дорефлективными структурами сознания по преимуществу, то он создает, по выражению Ф. Жансона, в полном смысле слова «ублюдочное» понятие («дорефлективное *cogito*», или дорефлективную рефлексию, ибо «я мыслю» — первичный рефлективный акт), которое «просветляет» деятельность сознания.

Так начиналось «метафизическое освобождение» человека, предпринятое Сартром уже в статьях, посвященных Гуссерлю.

И действительно, доведение до логического завершения феноменологической редукции позволило Сартру

---

[37] *Sartre J.-P.* Situations I, p. 238.
[38] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 191.

радикально разделаться с наследием буржуазного Просвещения — понятием «человеческой природы». Человеческая природа «выводилась за скобки» независимо от того, в каком виде она выступала: в виде ли универсальной мыслительной способности (мыслящая субстанция Декарта), «человеческого духа» в интегральном параллелизме Л. Брюншвика или подлежащей рационализации «чистой» природы — монотонного детерминизма инстинктов, фрейдистского либидо и т. п.

Более того, сартровская концепция сознания, по замыслу ее автора, противостоит и всяческим попыткам биологизации или психологизации сознания, имевшим место в прошлом,— представлению сознания, интеллекта в виде добавочного образования, «пены» в потоке биологизированных «воли к жизни» у Шопенгауэра, «воли к власти» у Ницше, психологической «длительности» у Бергсона. Трактовка сознания как прозрачности, очевидного присутствия перед самим собой должна была, по мысли Сартра, освободить сознание от подчинения иррациональным проявлениям психического — от аффектов, фрейдистского бессознательного и т. п., а еще шире — освободить сознание от детерминирующих механизмов. Таков замысел Сартра в самом широком смысле. Применительно к антропологии разделение онтологического и психологического уровней имело еще одно очень важное последствие. Утверждение свободы на онтологическом уровне, признание за свободой характеристики изначальной фундаментальности, вынесение психических состояний и качеств, конституирующих эмпирическое «я», вовне субъекта — все это заключало в себе ясно ощутимый моральный пафос французского экзистенциалиста. Перманентное творчество человеком из ничего своей экзистенции означало признание за ним постоянной способности придумывания, выбора поведенческой установки в мире.

Признание за человеком полной свободы заключало в себе важную моральную импликацию: человек объявлялся ответственным за все свои поступки независимо от внешних обстоятельств. Не случайно С. де Бовуар, единомышленник Сартра, в своих мемуарах «Сила возраста» утверждает, что освобождение сознания от психологического материала, вынесение последнего вовне принадлежит к числу «наиболее старых и упорных ве-

рований Сартра». Сартр особенно настаивал на практическом (моральном и политическом) значении этого тезиса[39].

Эти намерения Сартра изначально, уже в момент своего исходного оформления стоят в отношении противоречия со средствами, избранными им для конструирования человеческой субъективности. Освобождение сознания от психологических механизмов, от бессознательного совершается им в русле экзистенциализма, сущность которого состоит в утверждении приоритета жизни над познанием. Сознание освобождается им не только «снизу», от детерминирующих само сознание механизмов, но и «сверху», от начинающегося с рефлексии познавательного процесса. Таким образом, призрак иррационализма встает над всей философией Сартра, реально воплотившись в его онтологии. Ибо полагание нерефлектированного спонтанного сознания в качестве регламентирующей всю деятельность индивида инстанции, в сущности, как покажет анализ онтологии сознания, мало чем отличается от волюнтаристских концепций, критикуемых Сартром, а в конечном счете и от бессознательного, так как в психологических исследованиях французского экзистенциалиста утверждаемая на онтологическом уровне свобода фактически «отрицается» психологическим детерминизмом.

Что касается практических выводов, о которых говорит Сартр, очищая сознание от всякого содержания, то достаточно сравнить эту операцию с классически-идеалистическими концепциями, чтобы убедиться, какой дорогой ценой покупается свобода субъекта.

Творящий из ничего свою экзистенцию субъект находится в негативном отношении и к всеобщему нравственному закону, приобщаясь к которому кантовский индивид становится личностью, и к гегелевской субстанции, неорганической, или духовной, природе человека, т. е. к культуре, через усвоение которой сознание становится самосознанием. Если воспользоваться схемой последовательности ступеней «Феноменологии духа» в его индивидуальных преломлениях, то нужно сразу сказать, что сартровское исследование ведется на уровне сознания, не возвышаясь до самосознания. Самосознание, или

---

[39] *Beauvoir S.* La force de l'âge. Paris, 1960, p. 189—190.

сознание о себе самом, предполагает познавательное отношение сознания к себе самому или установление субъект-объектного отношения внутри самого себя. Но именно познавательное отношение «растворяется» Сартром в бытии сознания, и даже когда исследуются всевозможные «приключения» сознания в «Бытии и Ничто», сам термин «самосознание» грамматически оформляется как сознание (о) себе самом (*consciense (de) soi*), чем подчеркивается нераздвоенность, слитность субъекта и объекта сознания.

Призрак Духа-Паука, с которым Сартр не устает сражаться на протяжении всего своего творчества и который в моральной, теоретической, научной плоскостях оказался одинаково бессильным предотвратить кризис буржуазного бытия, просто-напросто отбрасывается им, а правда, или подлинность, человеческого существования видится в непосредственном контакте с бытием. Однажды Сартру удалось описать такой контакт пластически, гораздо более выразительно, чем это делается в его философии. Мы имеем в виду его роман «Тошнота». Герой романа Рокантен открывает для себя существование мира в трамвае: «Я кладу руку на скамейку и тут же поспешно отдергиваю ее: это существует... Я бормочу: это скамейка — словно заклиная. Но слово осталось у меня на губах: оно отказывается слететь с моих губ и лечь на вещь. Вещь остается тем, что она есть, со своим красным плюшем, тысячью маленьких красных ножек, задранных вверх, очень жестких, маленьких мертвых ножек. Это огромный живот, повернутый вверх, кровоточащий и вздутый — раздувается вместе со всеми этими мертвыми ножками, живот, который плывет в этой коробке, в этом сером небе, это не скамейка, это точно так же могло бы быть мертвым ослом, например, раздутым водой и плывущим по течению животом вверх по большой серой реке, реке половодья; и я как будто сижу на животе осла, обмакнув ноги в светлую воду. Вещи освободились от своих имен. Они там, гротескные, упрямые, гигантские, и кажется глупым называть их скамейками или говорить что бы то ни было по их поводу: я нахожусь среди невыразимых Вещей. Одинокого, без слов, беззащитного, они окружают меня, они подо мной, сзади меня, надо мной. Они ничего не требуют и не навязываются: они там».

А вот как рисуется герою мир в городском саду: «И наконец вот: внезапно, это было там, это было ясно как день: экзистенция вдруг обнажилась. Она утратила свою безобидную повадку абстрактной категории: это было само тесто вещей, этот корень был замешан на экзистенции. Или скорее корень, решетки сада, редкий газон лужайки — все это рассеялось; различие вещей, их индивидуальность были только видимостью, лаком. Этот лак растаял, и остались чудовищные, вялые, беспорядочные массы — обнаженные, ужасной и непристойной наготы» [40].

Это описание материального мира, вызывающее в памяти полотна сюрреалистов, великолепно передает суть отношения нерефлектированного сознания и внешней реальности. Само же сознание, очищенное от «вещистских» (психологических) определений и определений «платонических» (идеальных), или понятийных, десубстантивированное до утраты власти над словом,—сознание, если определить его в терминах онтологического предела, как это делается в «Бытии и Ничто», становится равным «ничто».

Так были созданы предпосылки антропологии, базирующейся на противоположности «ничто» сознания и внешнего бытия, противоположности, из которой дедуцируется целый комплекс антиномий, которые развертываются при описании условий человеческого существования («Бытие и Ничто»), практики («Критика диалектического разума»), искусства («Воображаемое», «Что такое литература?»). Личность определяется мерой неантизации всего внеположного, культура трактуется как «антифизис», или систематическое отрицание природного материала, мораль вырождается в тотальный нигилизм, эстетика трактуется как ирреализация универсума. Иначе говоря, свобода «сартровского человека» исследуется лишь в одном ее измерении — отрицании и не включает в себя конструктивный момент.

В плане выделенной нами проблемы человека как соотношения всеобщего и единичного это означает, что единичность, индивидуальность, в экзистенциализме окончательно отпадает от всеобщего и берет на себя характеристики киркегоровского «несчастного сознания».

---

40 *Sartre J.-P.* La nausée. Paris, 1959, p. 177—178, 190.

* * *

В рассмотренных нами статьях Сартра очевидны разрыв с объективно-идеалистическими моментами феноменологии Гуссерля и заострение до предела ее субъективно-идеалистических тенденций[41]. Еще больший отход от Гуссерля совершается в собственно экзистенциалистских работах Сартра. Параллелизму между феноменологической психологией и трансцендентальной феноменологией, о котором говорил Гуссерль, у Сартра, различающего психологический и онтологический уровни сознания, соответствует параллель между феноменологической психологией воображения и эмоций и онтологией сознания («Бытие и Ничто»).

Реализация антиплатонической и антивещистской тенденций была подготовлена Сартром доведенной до предела «десубстантивацией» сознания. В отличие от Платона, для которого мера бытия вещи или явления определялась степенью их причастности к идеям, бытие у Сартра, когда речь идет о человеке, оказывается совершенно безыдейным, когда же речь идет о внеположной сознанию реальности, определяется степенью сопротивления, которое оно оказывает неантизирующей активности субъекта. Проверку на степень причастности к бытию проходит вся целокупность реального, в том числе и идеальные структуры сознания, которые, по Гуссерлю, регулируют деятельность наивного сознания. Поэтому Сартр онтологически интерпретирует даже психологические и теоретико-познавательные проблемы, как, например, проблему воображения, давая образцы грубого материализма, не признающего реальности за идеальным, в каком бы виде оно ни выступало, и основанного на метафизическом разрыве сущности и явления.

Что касается антивещистской тенденции в философии Сартра, то, она, помимо общего и безоговорочного

---

[41] В данной работе не ставится целью обсуждение феноменологии Гуссерля в целом. Нас интересуют лишь те ее положения, которые послужили исходными моментами для формирования антропологии Сартра. Подробное и всестороннее рассмотрение учения Гуссерля читатель найдет в книгах: *Мотрошилова Н. В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968; *Какабадзе М.* Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля. Тбилиси, 1966.

отрицания детерминизма в деятельности сознания, выразилась конкретно в выполнении призыва Гуссерля к созданию «чистой», или феноменологической, психологии.

В работе «Философия как строгая наука» Гуссерль, определяя соотношение феноменологической психологии и психологии подлинной, писал: «Можно даже сказать, что отношение экспериментальной психологии аналогично отношению социальной статистики к подлинной науке о социальном. Статистика собирает ценные факты, открывая в них ценные закономерности, но все это имеет очень косвенный характер. Достаточное понимание этих фактов и закономерностей и их действительное объяснение может дать только подлинная социальная наука, которая берет социальные феномены как прямую данность и исследует их по существу. Подобным же образом и экспериментальная психология есть метод установления ценных психофизических фактов и постоянств, которые, однако, без систематической науки о сознании, имманентно исследующей психическое, лишены всякой возможности давать более глубокое понимание и окончательную научную оценку» [42].

Систематическая наука о сознании, которая должна, по мысли Гуссерля, служить опорным пунктом для построения подлинной, или феноменологической, психологии, исходит из фундаментального положения об интенциональной природе сознания. Постижение же фактов сознания «по существу», как показывает опыт феноменологических психологий Сартра и Мерло-Понти, сводится к прояснению смысла того или иного психического феномена в контексте деятельности сознания, «заброшенного в мир». Это означает прежде всего описание деятельности сознания не через действенную причинность — удел экспериментальной психологии, вычленяющей причинно-следственные связи процессуально протекающей сознательной активности и принципиально отвлекающейся от «для чего?» процесса, а через финальную причинность. С общефилософской точки зрения, введение категории цели в «истинную» науку было попыткой снятия противоположности теоретико-познава-

---

[42] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука, кн. I. СПб., 1911, с. 15—16.

тельной и практической деятельности, которые у Канта, например, были разъединены: понятие цели не входит в таблицу категорий рассудка, а вопрос о том, как чистый разум может быть практическим вне сферы науки, остается без ответа [43].

В плане психологическом это означало рассмотрение феноменов сознания как специфически человеческих. Деятельность сознания — заинтересованная, корыстная, преследующая определенную цель деятельность. В этом и состоит вторая сторона «антивещизма» феноменологической психологии: сознание не «испытывает», наподобие вещи, воздействия внешних сил, а само ставит себе цели для деятельности.

Гуссерль открыл практически неограниченное поле для построения феноменологических психологий. В связи с этим необходимо указать еще на одну методологическую особенность феноменологии, которую отбрасывает Сартр.

В принципе феноменология — метод антигенетический. Изучение психического «имманентным образом» сводится к членению психического на ряд специфических феноменов (воображение, восприятие, эмоция и т. п.) и структурно-феноменологическому описанию каждого из них. Происходит, как сказал Гуссерль в «Логических исследованиях», описание «наличной совокупности элементов», которые «есть то, что они есть» [44]. Целостный мыслительный акт, включающий в себя восприятие, представление, воображение, расчленяется по принципу выделения каждого элемента в отдельности и определения его путем описания того, чем он является,— описания феномена «таким, как он есть», т. е. негативно.

Тем не менее в своей общей концепции сознания Гуссерль сохраняет некоторые моменты генетического подхода, когда речь идет о деятельности сознания в широком смысле. Мы имеем в виду его высказывание, содержащееся в «Картезианских размышлениях», сочинении, в котором он в связи с проблемой бытия «другого» выходит в область психологии. «Мы встречаем,— пишет он,— сущностные законы пассивного конституирования

---

[43] *Кант И.* Соч., т. 4 (1). М., 1965, с. 308.
[44] *Гуссерль Э.* Логические исследования, ч. I. СПб., 1909, с. 201.

всегда новых синтезов, которые частично предшествуют всякой активности и частично охватывают ее. Мы находим пассивный генезис многосторонних апперцепций как устойчивых образований в форме внешних данностей (*habitus*), которые являются «центральному я» как «совершенно готовые» данности и которые, становясь актуальными, аффектируют «я» и склоняют его к деятельности» [45].

Согласно Гуссерлю, следовательно, прошлый опыт субъекта влияет на деятельность сознания. Сартровская же трактовка сознания, согласно которой «ничто не может воздействовать на сознание», отвлекается именно от прошлого опыта, который материализуется в психологических механизмах. Отказ от генезиса при исследовании феноменов сознания (в соответствии с антивещистской тенденцией философии Сартра), подмена гносеологического подхода онтологическим (в соответствии с антиплатонической тенденцией) предопределили неудовлетворительность экзистенциалистского решения проблемы воображения.

Поскольку феноменологическая психология так или иначе обращается в конечном счете к материалу психологии эмпирической (если она не хочет ограничиться единственным суждением: «сознание есть сознание о чем-то»), то мы попытаемся при анализе феноменологической психологии воображения и эмоций показать, как замыслы Сартра по «метафизическому» освобождению человека разбиваются об эмпирию психологических фактов.

---

[45] *Husserl E.* Méditations cartésiennes. Paris, 1931, p. 67.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ САРТРА КАК АНТРОПОЛОГИЯ

1. ПСИХОЛОГИЯ ВООБРАЖЕНИЯ

Сартровская процедура углубления феноменологической редукции привела его к констатации сосуществования двух систем: подвижного спонтанного сознания и противостоящей ему совокупности инертных качеств предметов. Связь этих двух систем осуществляется посредством интенции. Из факта интенциональности сознания выводится экзистенциальная характеристика связи субъекта и объекта — отношение присутствия (предпосылка очевидности) или отсутствия.

Психологические качества получают характеристику, предваряющую основное определение внешнего бытия, которое будет рассмотрено лишь в феноменологической онтологии,— существование «в-себе». «Они (качества.— *Л. Ф.*),— утверждает Сартр,— присутствуют инертно и одновременно. Это инертность чувственного содержания... это существование в-себе» [1]. Другой член противоположности субъекта и объекта — сознание — характеризуется Сартром как существование «для-себя» (определение субъективности в феноменологической онтологии). Выступая в модусе воображающего, существование для-себя спонтанного сознания соотносится с миром инертных качеств, или вещей, особым образом. «Я осуществляю,— утверждает Сартр,— спонтанное различение между существованием как вещью и существованием как образом» [2].

Специфика отношения спонтанного сознания как воображающего и его коррелята — мира воображаемого — и составляет предмет феноменологической психо-

---

[1] *Sartre J.-P.* L'imagination. Paris, 1965, p. 1.
[2] Ibid., p. 3.

логии воображения. Вытекающая из исходных посылок сартровского учения о сознании замена познавательного отношения субъекта и объекта экзистенциальным приводит Сартра к перенесению традиционно-гносеологической проблемы воображения как способа накопления нового знания в онтологический план. Поэтому в центре внимания феноменологической психологии воображения стоит исследование онтологического статуса психологического минимума воображения — образа и его функции в контексте деятельности сознания.

Последовательное преодоление гносеологизма, характерное для экзистенциализма Сартра, поднимает следующий вопрос: каковы результаты «столкновения» спонтанного сознания с инертными качествами психического (предмет эмпирической психологии) и каковы антропологические последствия этого «столкновения».

Поскольку феноменологическая психология воображения строится Сартром путем критического «преодоления» некоторых догуссерлевских концепций воображения, представляется целесообразным рассмотреть сартровскую критику этих концепций.

В классической философии до Канта проблема воображения рассматривалась в пределах теории познания. Рационализм Декарта, развивавшийся позже Спинозой и Лейбницем, и эмпиризм, в наиболее последовательной форме представленный в философии Юма, несмотря на различие во взглядах на роль воображения в познавательном процессе, в общем сходно объясняли природу и происхождение образа. Объяснялось это тем, что как последовательный рационализм, так и последовательный эмпиризм отрывали мышление от его чувственного источника. Различие состояло лишь в том, что если рационализм видел в воображении помеху для познания, ибо образ рассматривался как порождение протяженной субстанции, то эмпиризм, опираясь на существование чистых образцов, неотличимых по своей природе от ощущений, обосновывал непознаваемость внешнего мира. Осмысленный до конца рационализм Лейбница, пытавшегося преодолеть противоположность рационализма и эмпиризма, основываясь на положении о предустановленной гармонии, приводил к устранению образа как своеобразного инструмента умственной деятельности.

Понимание образа как разновидности представляемой им вещи (и в рационализме, и в эмпиризме) составляло то, что Сартр справедливо называет наивным «вещизмом» образов, или наивным онтологизмом, лучшим выражением которого служит эпикуровская теория истечения образов. Априорное полагание существования образа по способу вещей, характерное и для рационализма, и для эмпиризма, в лучшем случае согласуется лишь с положением, что «вещь, являющаяся образом, поражена своего рода метафизической полноценностью по отношению к вещи, которую этот образ представляет» [3].

Сартр очень точно схватывает недостаток докантовских учений о воображении. Однако кантовское учение о схематизме понятия, создаваемом с помощью воображения, наметившее пути позитивного решения проблемы воображения, или проблемы связывания чувственного и рассудочного моментов познавательной деятельности, как раз и не входит в качестве положительного момента в область сартровских анализов [4]. Напротив, кантовское понятие схемы, использованное позже Бергсоном, становится предметом специальной критики со стороны Сартра.

Если же обратиться к послекантовской идеалистической философии, то проблема воображения в ней не рассматривалась всесторонне. Изучение воображения стало уделом господствовавшей вплоть до конца XIX — начала XX века позитивистской психологии. Неудивительно поэтому, что, за исключением А. Бергсона, объектом экзистенциалистской критики оказываются психологические доктрины XIX века, которые вплоть до появлeния его работы «Материя и память» (1896) так или иначе тяготели к ассоциативной психологии, обоснованной философским позитивизмом, который отождествлялся в середине XIX века с «духом научности».

Положение Бине, отрицающее тождество ощущения и образа, высказанное им в «Психологии рассуждения» (1896) и открывающее плодотворные возможности для преодоления «вещистской» установки в вопросе о вооб-

---

[3] *Sartre J.-P.* L'imagination, p. 5.

[4] См.: *Бородай Ю. М.* Воображение и теория познания. М., 1966, с. 92—106.

ражении, теряется в потоке позитивистски настроенных психологических сочинений, для которых показательным оставался сформулированный И. Тэном тезис в предисловии к его нашумевшей книге «Об уме». «Нет ничего реального в «я»,— писал И. Тэн,— кроме цепочки его событий. Эти различного рода события одинаковы по природе и сводятся к ощущениям; само ощущение, рассмотренное косвенно и извне, которое называют внешним восприятием, сводится к группе молекулярных движений» [5].

Это программное заявление И. Тэна приводило к простому до примитивности решению проблемы воображения: образ объявлялся «спонтанно повторяющимися ощущениями».

Лишь во второй половине XIX века в работах Т. Рибо была предпринята систематическая попытка преодоления положений ассоциативной психологии в рамках теории творческого воображения.

Отвергая возможность безо́бразного мышления и в этом смысле разделяя близкую к Лейбницу позицию, Т. Рибо выдвинул идею приоритета синтетического начала, или принципа единства, руководящего деятельностью воображения. «Всякий продукт творческого воображения,— писал он,— каков бы он ни был по своему внутреннему достоянию, представляет собой органическое целое, проникнутое внутренним единством» [6]. Этот принцип единства, называемый Рибо «центром притяжения, или точкой опоры», который он понимает как «фиксированную идею-эмоцию», регулирует творческое воображение лишь в том смысле, что последнее координирует, комбинирует, группирует образцы по законам ассоциации и диссоциации.

Выделив три фактора творческой ассоциации — интеллектуальный, бессознательный и аффективный, Рибо исследовал последний специально в «Логике чувств», утверждая: «Состояния сознания комбинируются, потому что между ними есть общий аффективный смысл» [7].

Несмотря на тот шаг вперед, который сделал Рибо

---

[5] *Taine J.* De l'intelligence. Paris, 1907, p. 7.
[6] *Рибо Т.* Опыт исследования творческого воображения. СПб., 1901, с. 9.
[7] *Рибо Т.* Логика чувств. СПб., 1906, с. 12.

по сравнению с ассоцианизмом (ибо в его концепции ассоциация и диссоциация оказались зависимыми от субъекта — аффективный фактор, а не являлись таинственной способностью вещей-образов), Сартр считает несостоятельной попытку Рибо преодолеть ассоцианизм, так как сама проблема формулировалась в терминах «вещизма», или, что то же самое, Рибо принимал постулат бессознательного.

Выход в свет бергсоновских работ «Непосредственные данные сознания» (1889) и «Материя и память» возбудил разговоры о философской революции, нанесшей непоправимый удар ассоциативной психологии. Бергсон с первых дней своей философской деятельности заявил себя решительным противником этой доктрины. Его критика концепции афазии и церебральной локализации ощущений привела к признанию вслед за Джемсом потока сознания, растворяющего в себе атомарное множество рядоположных состояний сознания.

Уже одно это положение сближает бергсонизм с экзистенциалистским приложением феноменологии к проблеме воображения. Это обстоятельство предопределяет зависимость сартровской концепции воображения от бергсонизма, несмотря на четко выраженную попытку французского экзистенциалиста преодолеть психологизм Бергсона.

Идея психического синтеза, высказанная Т. Рибо, подверглась в бергсонизме значительному преобразованию. Синтез, по Бергсону, не есть простой фактор регуляции ассоциативных построений. Все сознание — синтез, способ существования психического как взаимопроникающего множества, или длительность.

Однако, по мнению Сартра, терминологические новшества, введенные Бергсоном, не отменяют того факта, что бергсоновская теория воображения воспроизводит старые теории и, в сущности, не дает ничего нового. Поскольку теория воображения у Бергсона подчинена метафизической концепции, сартровская критика касается прежде всего метафизических предпосылок бергсонианства. А. Бергсон, как известно, стоявший на позиции субъективного идеализма, формулировал проблему соотношения субъективного и объективного моментов в деятельности сознания в терминах воображения и изначально понимал материю как совокупность образов.

«...Я называю материей совокупность образов,— писал он,— а восприятием материи эти же образы, отнесенные к возможному действию одного определенного образа — моего тела» [8].

Таким образом, Бергсон, как и эмпиристы юмовского типа, представляет реальность как совокупность образов, имеющую аналогию с сознанием. Но в то время как для Юма вещь обретает статус образа благодаря восприятию, Бергсон распространяет определение образа на всякую реальность как возможный объект представления. «Образ, — читаем в «Материи и памяти», — может быть, не будучи воспринятым, он может быть налицо при отсутствии представления» [9].

Что касается представления, то оно не прибавляет ничего нового к образу. Существуя виртуально и будучи нейтрализованным, оно находится в образе. Более того, внешняя реальность у Бергсона оказывается одновременно и мозаикой образов, и различающимися степенью интенсивности представлениями, ибо «быть и быть воспринятым — это различие только в степени, различия по существу здесь нет» [10].

Спиритуализация материи, превращение ее в мозаику образов лишает Бергсона возможности определить качественное различие между восприятием и образом, несмотря на его попытку объяснить переход от образа к восприятию с помощью механизма памяти.

Центральная мысль его работы «Материя и память», состоящая в утверждении «воспринимать — значит вспоминать» [11] (когда восприятие трактуется как результат превращения чистого воспоминания в воспоминание-образ, а последнего — в восприятие), практически лишает критерия так старательно приводимого Бергсоном различия между восприятием и воспоминанием. «Несмотря на свои усилия,— замечает Сартр,— Бергсону не удается их различить, и мы снова находим в основе

---

[8] *Бергсон А.* Материя и память. СПб., 1911, с. 7—8.

[9] Там же, с. 22.

[10] Там же, с. 25.

[11] «...Всякий образ-воспоминание,— разъясняет А. Бергсон,— способный пояснить наше начальное восприятие, вкрадывается в него так, что мы не можем уже различить, где восприятие и где воспоминание». И дальше: «Практически мы воспринимаем только прошедшее, так как чистое настоящее есть неуловимый ход прошедшего, который гложет будущее» (там же, с. 103, 159).

его несостоятельных теорий простое утверждение эмпиристов: образ и восприятие не различаются по природе, а только по степени» [12].

Выступая против положения ассоциативной психологии о том, что образы наделены магической силой взаимного притяжения, комбинации, группировки, Бергсон полагает источник их диссоциации и связи в теле: всякое восприятие продолжает себя в моторной схеме, которая использует моторные механизмы, созданные аналогичными восприятиями. Источник связи по сходству сводится, таким образом, к механическим связям тела, или телесной памяти — памяти-привычке.

Отводя действию механических законов ассоциации целую область душевной жизни — сновидение и грезу, Бергсон предлагает бодрствующему сознанию внешнюю реальность в виде мозаики образов. Вся деятельность сознания по унификации этой мозаики (идет ли речь о воспоминании или о придумывании) сводится, по Бергсону, к конструированию посредством интеллектуального усилия некоторой динамической схемы.

Эту схему Бергсон определяет следующим образом: «...простое представление способное развернуться во множественные образы, характеризующее его название: мы назовем его динамической схемой» [13]. Интеллектуальное усилие служит не только для создания динамической схемы, но и для наполнения ее живой тканью образов, источник которой находится по Бергсону, в воспоминании: именно воспоминание осуществляет объективацию образов в пространстве. «...Усилие вызова воспоминания состоит в обращении схематического представления,— разъясняет Бергсон,— элементы которого проникают одни в другие, в представление образное, части которого рядополагаются» [14].

Но поскольку тезис Бергсона о том, что «воспринимать — значит вспоминать», пронизывает все его работы, то необъяснимым оказывается процесс накопления нового знания, каков бы ни был его источник [15]. Оста-

---

[12] *Sartre J.-P.* L'imagination, p. 57.

[13] *Бергсон А.* Интеллектуальное усилие. СПб., б. г., с. 15.

[14] Там же, с. 22.

[15] «Истина заключается в том,— поясняет Бергсон, говоря об акте слушания речи,— что простое видение и слышание здесь также доставляют нам только точки отправления и составляют рамку,

ваясь в рамках бергсоновской концепции, невозможно ответить на вопрос: как создается новый образ, не присутствующий в воспоминании? И положения не изменяет тот факт, что иногда Бергсон отождествляет динамическую схему с образом: «Образ — это посредник между конкретной простотой интуиции и сложностью абстракций, которые ее выражают» [16].

Отрицание причастности воображения к материалу чувственного опыта, присутствия в сознании ощущений, на основе которых создается восприятие (т. е. радикализация идеализма Бергсона),— все это содержит экзистенциалистская концепция «чистого» сознания, построенная Сартром. Именно поэтому для Сартра оказывается неприемлемым в концепции Бергсона понятие «схемы», имеющее назначение связать интеллектуальную деятельность сознания и чувственность, или восприятие. «Без образов-вещей нет нужды в схеме,— заключает он.— У Канта, у Бергсона схема была не чем иным, как трюком для соединения активности мышления с инертным множеством чувственного. Решение при помощи схематизма представляется классическим ответом на некоторый способ постановки вопроса. С другой формулировкой исчезает и само значение схемы» [17]. Такой формулировкой, по мнению Сартра, была бы попытка рассматривать образ не как копию вещи, а как приемы, посредством которых вещи делают себя присутствующими [18].

Начало века в психологии, который Сартр представляет как «картезианский реализм», было ознаменовано работами Вюрцбургской школы, вдохновленными «Логическими исследованиями» Гуссерля. Применяя метод экспериментальной интроспекции, представители этого направления (Бюллер, Аш) констатировали наличие безóбразного мышления, или «сознания правил», «напряжения сознания» и т. п. Методика представителей Вюрцбургской школы вдохновлялась гуссерлевскими идеями. Психологизму, пытавшемуся конституировать мыслительный процесс с помощью «содержаний созна-

---

которую мы наполняем нашими воспоминаниями» (там же, с. 26).

[16] *Bergson A.* La pensée et le mouvant. Paris, 1965, p. 119.

[17] *Sartre J.-P.* L'imagination, p. 70.

[18] Ibidem.

ния», Гуссерль противопоставил новую концепцию: существует трансцендентальная сфера значений, которые суть «представляемые», а не представления. Сознания, которые «представляют» эти значения, составляют специальный тип психических состояний: пустые либо более или менее полные интуиции. Как значения, так и сознания значений не представляют больше сферу психологии. Изучение значения как такового составляет предмет логики, а изучение сознания значений — предмет феноменологии. «Мы вновь обретаем,— с удовлетворением отмечает Сартр,— то, что мы уже видели у Декарта: сущности и интуиции сущностей, акты суждения, дедукции полностью ускользают от психологии, понятой как генетическая и объясняющая наука, идущая от факта к закону. Напротив, теперь сами сущности делают психологию возможной» [19].

Восстановление картезианского дуализма привело, с одной стороны, к возникновению разновидности психологического идеализма, или интеллектуализма, согласно которому образ рассматривался как помеха для идеативного, или мыслительного, процесса (Уатт), либо и образ, и идея трактовались как более или менее конкретные, качественно тождественные понятия (Спайер, Мейерсон). С другой стороны, вновь была реставрирована «вещистская» концепция образа, рассматривающая образ как тождественное по качеству, но более слабое по степени ощущение или восприятие. Рационалистическо-эмпирическая дилемма вновь заявила свои права.

Попытки же преодоления противоположности рационализма и эмпиризма с помощью понятия «схема» и последовательный рационализм, или интеллектуализм, с порога отвергаются Сартром. «Схематизм» — потому что он так или иначе покоится на признании материального субстрата деятельности сознания и приводит рано или поздно к учету бессознательно протекающих психических актов. А бессознательное, которое является, по Сартру, «проблематикой, придуманной на потребу каузальности» [20], отбрасывается им из антивещистских соображений. Что касается интеллектуализма, то внеш-

---

[19] Ibid., p. 74.
[20] Ibid., p. 79.

не Сартр склонен его принять: «Если образ — это сознание, то он есть чистая спонтанность, самосознание, прозрачность для себя; он существует лишь в той мере, в какой он познает себя. Он не является чувственным содержанием. Абсолютно тщетно представлять его как «рационализированный», как «проникнутый мыслью». Или — или: либо он есть целиком мысль — и тогда можно мыслить посредством образа, либо он есть чувственное содержание, и в этом случае можно мыслить по поводу образа»[21]. Однако последовательное интеллектуалистическое воззрение на воображение как на способ протекания мыслительного процесса несовместимо с сартровским учением о сознании как дорефлективной деятельности: этому противоречит антиплатоническая линия его философии. Признанию же в образе наличия чувственного содержания препятствует антивещизм Сартра, представление о сознании как прозрачной спонтанности, отторгнутой от психического. Равное «ничто» сознание в случае воображения осуществляет одну из разновидностей неантизирующей (отрицающей) деятельности.

В этом направлении Сартр и переосмысляет концепцию Гуссерля.

Основные моменты феноменологической процедуры анализа феноменов сознания мы назвали во введении. Остановимся теперь на тех положениях феноменологии, которые переосмысляются Сартром в духе радикального разрыва между восприятием и воображением и делают уязвимым решение проблемы.

Феноменологическая редукция в рамках психологии выводит за скобки связанное с сознанием тело и «снимает» психофизическую проблему. Феноменологическое описание структур сознания совершается посредством рефлексии, которая не является интроспекцией. Если интроспекция как специфический способ постижения и фиксации эмпирических фактов нуждается в индукции для последующего перехода к научному закону, то интуитивное усмотрение сущностей сразу устремляет сознание в сферу всеобщего. Пользуясь конкретными примерами, феноменология при отыскании сущностей содержаний сознания отвлекается от факта реальности

[21] *Sartre J.-P.* L'imagination, p. 126.

или воображаемого характера индивидуального явления, который служит опорой сущности. Гуссерль выразил это недвусмысленно: «Феноменология в качестве науки о чистых сущностях не содержит никаких констатаций относительно мирского существования. Этот принцип имеет своим коррелятом то, что фикции, если они ясны, составляют для феноменологии не только равно хорошее, но лучшее основание, чем данные актуального восприятия и опыта» [22].

Выявление посредством интуитивного усмотрения сущностей, своеобразия феноменов сознания — восприятия, воображения и др.— осуществляется до всякого обращения к эксперименту. Назначение чистой психологии, истолковывает это положение Сартр, сводится к тому, чтобы «до эксперимента... узнать как можно более точно то, по поводу чего будут экспериментировать» [23]. В случае воображения, стало быть, следует выяснить до всякого эмпирического исследования вопрос: что есть образ?

Анализ Сартром гуссерлевской точки зрения на образ приводит его к констатации следующих положений.

1. Из тезиса об интенциональности сознания вытекает трансцендентный, или внеположный сознанию, характер качеств предметов как объекта интенции. Так, красный предмет, а вернее, краснота предмета — трансцендентное для сознания качество. Субъективное же впечатление, будучи аналогом качества,— это квазикрасное. Вывод из тезиса о сознании как сознании о чем-то, применительно к проблеме воображения, формулируется Сартром так: образ есть тоже образ чего-то, или сознание о вещи в образе.

2. Сознание образа и восприятие, по Гуссерлю, будучи тождественны материально, зависят от интенции, которой «оживляется» («анимируется») субъективная материя сознания, лишенная структуры (*hylé*).

Это различие между восприятием и образом в зависимости от способа интенционирования сознания Гуссерль демонстрирует на восприятии картины Дюрера: «Рассмотрим офорт Дюрера «Рыцарь, Смерть и Дьявол». В первую очередь мы различаем нормальное вос-

---

[22] *Husserl E.* Idées directrices pour une phénoménologie, v. 1, p. 261.
[23] *Sartre J.-P.* L'imagination, p. 141.

приятие, коррелятом которого является вещь, «гравюра», этот лист из альбома. Во-вторых, мы различаем воспринимающее сознание, в котором сквозь эти черные линии маленьких бесцветных фигур «Рыцарь верхом на лошади», «Смерть» и «Дьявол» являются нам. Мы не пребываем в эстетическом созерцании, направленном на них как на объекты: мы устремлены на реальности, которые представлены «в образе», более точно, на «образные» реальности рыцаря во плоти»[24].

Неприемлемым для Сартра в этом примере Гуссерля оказывается тождественность субъективной «материи» сознания и в случае восприятия и в случае воображения, ибо так осуществляется положение о равноправии фикции и реальности в феноменологии.

Пытаясь компенсировать этот недостаток феноменологии, Сартр подвергает онтологической интерпретации гуссерлевские понятия «ноэза» и «ноэма», конкретный, оформленный интенцией психологический феномен и его смысл. «Феноменолог...— пишет он,— различает ансамбль реальных элементов сознательного синтеза (сотканных из первичных чувственных данных.— *Л. Ф.*) и разные интенциальные акты, которые его оформляют и придают ему смысл. Конкретная психическая реальность названа «ноэза», а смысл, который ей придается,— «ноэма». Например, «воспринятое дерево в цвету» — ноэма восприятия, которое я имею в данный момент. Но этот «ноэматический смысл», принадлежащий всякому реальному сознанию, не имеет ничего реального. Таким образом, ноэма есть «ничто», которая имеет только идеальное существование»[25].

Как же быть тогда с фантазией, рассуждает Сартр,— например с образом «кентавра, играющего на флейте»? Он не есть ни в сознании, ни в мире, но тем не менее он внеположен сознанию, находится вне его, или нигде, ибо не следует путать переживание вымысла с тем, что было придумано посредством него: продукт переживания вымысла неантизируется.

Сартр, таким образом, приходит к выводу о необходимости различения образа и восприятия не только по интенции, но и по степени причастности их к бытию.

---

[24] *Husserl E.* Idées directrices pour une phénoménologie, v. 1, p. 373.
[25] *Sartre J.-P.* L'imagination, p. 153—154.

Смещение в сторону бытийственных характеристик деятельности сознания, в число которых входит воображение, и объясняет тот факт, что рассматриваемый в классических системах прошлого образ, выступавший не иначе как в виде представления, в феноменологической психологии Сартра является особым типом бытия сознания. Соответственно коррелятом воображающего сознания будет воображаемое, которое специально и исследуется Сартром.

Методологические посылки, предваряющие сартровское исследование воображаемого, сводятся к делению воображения на область достоверного и область вероятного.

Область достоверного, открывающаяся акту рефлексии, позволяет постигнуть характеристики, присущие образу до всякого обращения к опыту. Добываемые же с помощью индукции данные, как имеющие опытное происхождение, составляют сферу вероятного. Соотнесение области достоверного и вероятного должно, по мнению Сартра, привести к решению проблемы воображения.

Непосредственное знание об образе, открываемое рефлексии, представлено четырьмя характеристиками, две из которых являются гносеологическими, а две другие — онтологическими.

1. Образ есть особый способ сознания о вещи. Образ — «это некоторый способ, каким объект является сознанию, или, что то же самое, некоторый способ, каким сознание задает себе объект»[26]. Итак, образ является лишь отношением сознания и воображаемой вещи.

2. Образ есть квазинаблюдение. Эта характеристика образа отчетливо выявляется при сравнении его с двумя другими типами сознания: восприятием и постижением, или мышлением. В восприятии объект наблюдают. Здесь объект дан в профиль, и воспринимают только одну сторону объекта. Так, воспринимая куб в единичном акте восприятия, воспринимают только три его грани — ABC. Когда же мыслят куб, мыслят все шесть его граней и восемь углов одновременно. Мышление есть сознающее себя знание, помещающееся сразу в центре объекта; восприятие — синтетическое единство множест-

---

[26] *Sartre J.-P.* L'imaginaire. Paris, 1960, p. 17.

ва явлений, постепенно осуществляющее свое познание (*apprentissage*).

В отличие от восприятия и мышления, образ обладает непосредственным знанием. В восприятии знание образуется медленно, в образе — знание непосредственно. В то время как воспринимаемая вещь поддерживает бесконечное количество отношений с окружающим ее миром вещей, «в образе есть, напротив, нечто вроде сущностной бедности» [27]. Наконец, если «объект восприятия всегда выходит за пределы сознания, объект образа — только сознание, которое о нем имеют; ничто нельзя узнать из образа, чего бы уже не знали» [28]. Так как образ не дает нового знания, отношение воображающего сознания к объекту характеризуется как квазинаблюдение.

Уже эти гносеологические характеристики воображения позволяют нам обратить внимание на специфику экзистенциалистского подхода к проблеме. Речь идет о точке зрения, сознательно упраздняющей генезис образа: воображающее сознание выключается из общего процесса познания, содержащего в себе в качестве моментов и восприятие и воображение, данные одновременно. Такая точка зрения имеет известное оправдание. Как справедливо замечает советский философ А. Ф. Лосев, «всякое генетическое причинное объяснение разрушает предмет как именно этот предмет и дробит его на бесконечную дискретность. Всякое же сохранение вещи в качестве абсолютной вещи исключает бесконечную генетическую последовательность ее причин и требует объяснения ее в результате «мгновенного акта творения» [29]. Суть дела в данном случае не меняется оттого, что в нашем случае речь идет о познавательном процессе, а не об онтологии. Благодаря такому подходу Сартру удается определить специфику воображения как квазинаблюдения. Но дело в том, что генезис процесса постоянно следует иметь в виду, ибо, как замечает Лосев, «творческое и генетическое объяснения вещи не исключают, но предполагают друг друга» [30]. Это тем

---

[27] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 20.
[28] Ibid., p. 20—21.
[29] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. I. М., 1963, с. 540—541.
[30] Там же, с. 541.

более важно, что речь идет о процессе накопления знания. А именно этого накопления знания не происходит в экзистенциалистской концепции воображения. Опираясь на познавательный опыт прошлого, экзистенциалистский субъект озабочен прежде всего поведенческой позицией, которую он занимает в мире воображаемого. Поэтому гораздо большее значение в учении Сартра о воображении имеют экзистенциальные, или онтологические, характеристики образа. А онтология образа Сартра как раз и основана на прерывности в генетическом механизме перехода от восприятия к образу, которую вносит сознание.

В отличие от Гуссерля, для которого и восприятие и воображение осуществлялись в едином потоке сознания, отличающемся в каждом из названных проявлений способом интенционирования, Сартр рассматривает восприятие и воображение как радикально различные, метафизически противопоставленные друг другу, существующие как *sui generis* способы бытия сознания. Поэтому внутренним моментом различения образа и восприятия оказывается у Сартра экзистенциальный момент.

Если воспринимающее сознание полагает свой объект как существующий, то воображающее сознание полагает свой объект четырьмя возможными способами:

1. Как несуществующий.
2. Как отсутствующий.
3. Как существующий в другом месте.
4. Воображающее сознание может также просто «нейтрализоваться» или воздержаться от полагания существования объекта.

Два первых способа отношения к объекту представляют собой отрицание; третий — включает в себя скрытое отрицание присутствия существующего объекта; четвертый — соответствует упразднению, или нейтрализации, объекта.

Именно поэтому образ включает в себя «ничто». Каким бы живым ни был образ, он дает свой объект как *не-сущий*. Это не мешает нам вести себя по отношению к образу так, как если бы он был восприятием. В его реальное существование можно верить, но нельзя разрушить непосредственное сознание его небытия.

3. Наконец, последняя характеристика образа состоит в том, что образ есть спонтанность сознания. Воображающее сознание включает в себя сознание о самом себе, которое не имеет объекта. Оно ничего не полагает, оно не есть познание; «...это рассеянный свет, который сознание извлекает посредством самого себя... это неопределенное качество, которое связано со всяким сознанием»[31].

Если воспринимающее сознание — это пассивность, то воображающее сознание само производит и сохраняет объект в образе. Образ — сознание *sui generis*, которое не может быть частью другого, более широкого сознания. Поэтому было бы абсурдно, с точки зрения Сартра, говорить, что объект дан одновременно и в понятии и в образе: это равносильно утверждению, что тело твердо и газообразно одновременно.

Переход в сферу вероятного осуществляется с целью привлечения данных экспериментальной психологии для подтверждения гипотез, сформулированных в сфере достоверного. Прежде чем говорить о самих этих гипотезах, укажем на то, что выход в сферу экспериментальной психологии после осуществления феноменологической редукции и построения объекта феноменологического исследования «чистого сознания» чреват изменой по отношению к самой феноменологии: для полноты описания воображающей деятельности сознания Сартру приходится расширять сферу анализов сознания и иметь дело с предметом исследования экспериментального психолога — целостным человеком. А это значит, что образ наполняется такими компонентами, как аффективность, знание и др., от которых воображающее сознание было «очищено» в начале исследования. Это наполнение чистого воображающего сознания происходит уже при оперировании с образом-представлением, портретом, карикатурой, знаком, которые выполняют в процессе воображения роль аналогов воображаемого объекта, представляя его в ситуации, когда воображающее сознание желает присутствия объекта, полагая вместе с тем его отсутствие, несуществование и т. д. Исключение составляет лишь умственный образ, репрезентативным элементом которого является психи-

---

[31] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 26.

ческая материя, не утрачивающая своего трансцендентного характера, а не вещь из области объектов внешнего мира.

Оказывается, что все названные выше объекты: портрет, знак, карикатура и т. д., выполняя роль представителей отсутствующих объектов, не обладают полнотой образа. Для того чтобы стать образом, они должны быть наполнены знанием. Знание составляет «активную структуру» образа.

Являясь внутренней структурой самой интенции, знание «одушевляет» аналог воображаемого объекта — знак, портрет или просто бесформенные пятна на столе и т. п., придавая им форму образа. Это означает ни более ни менее как то, что воображение фактически оперирует со знанием-воспоминанием, описанным Бергсоном.

Ранее уже было показано, что если объект восприятия поддерживает бесконечное количество отношений с другими объектами мира, то образ характеризуется существенным обеднением таких связей, ибо сознание стоит к образу в отношении квазинаблюдения. Другими словами, материя образа гораздо беднее материи восприятия. Эту-то бедность и призвано компенсировать знание. «Это значит,— поясняет Сартр,— что знание играет все более важную роль, пока оно не заменит интуицию на почве интуиции же... Одним словом, чем большее значение приобретает знание, тем больше интенция выигрывает в спонтанности» [32]. Более того, «образ не мог бы существовать без знания, которое его конституирует,— не устает повторять Сартр.— Это глубокое основание феномена квазинаблюдения. Знание, напротив, может существовать и в свободном состоянии, то есть само конституировать сознание» [33].

Представление о свободно существующем знании, не нуждающемся для своего существования в образной форме, Сартр целиком черпает из работ представителей Вюрцбургской школы, главным образом у Бюллера. Бюллер открыл в сознании наличие правил, отношений, интенций, в форме которых протекает безобразное мышление и порождает чистое знание, соотнося с кото-

---

[32] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 74.
[33] Ibid., p. 79.

рым воображающее знание Сартр и характеризует особенность воображения. Чистое знание, состоящее из сознания о порядке и правиле, не обязательно должно иметь в виду объект, оно «дообъективно». «Воображающее знание, напротив, полагает свое содержание как проникающее сквозь некоторую плотность реального, которое служит ему представлением» [34].

Переход от чистого знания к образному сопровождается деградацией знания, т. е. происходит процесс утрачивания субъектом сознания о знании по мере «вкладывания» его в образ.

Кроме того, если чистое знание, будучи дообъективным, является еще и дорефлективным, то, для того чтобы чистое знание деградировало до воображающего знания, т. е. потеряло свой дорефлективный характер и сделалось «откровенно нерефлектированным», необходимо перейти от мысленной к воображающей установке.

Наконец, еще более низким уровнем, в направлении которого деградирует чистое знание, является аффективность: «...структура аффективного сознания желания есть уже воображающая структура, потому что, как и в образе, присутствие аффекта функционирует как заместитель отсутствия репрезентации объекта образа» [35]. Следовательно, образ, имея нижней границей аффективность, промежуточной — сам образ и верхней границей — знание и будучи предметом исследования экспериментальной психологии, данными которой пользуется Сартр, уже является выходом за пределы Сартром же намеченных решений феноменологических анализов сознания, так как феноменологическая процедура описания того или иного проявления сознания (той или иной интенции) — восприятия, воображения, эмоции — воспрещает рассматривать какой-либо из названных феноменов сознания как частичную структуру более полного сознания. И воображение и эмоция — это сознание *sui generis*, или целостное сознание, реализующееся в одной из названных установок. Уже введение аффективности в структуру образа, представление об образе как о когнитивно-аффективной структуре опровергает, в сущности, учение о «чистом», не замутненном психи-

---

[34] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 90.
[35] Ibid., p. 96.

ческими содержаниями сознании. Аффект влечет за собой желание, а желаемая при полагании образа связь между субъектом и объектом — это связь обладания, или магическое заклинание образа с целью осуществить символическое обладание. «Мысль принимает образную форму, когда она хочет сделать... объект явным перед собой, чтобы видеть его или, еще лучше, обладать им»[36].

Интенция сознания, полагающая объект как непосредственный, осуществляет, как об этом говорил уже Гегель, отношение магическое. Потому и воображение, по Сартру,— «это заклинание, нужное для появления объекта, о котором думают, вещи, которую желают таким способом, чтобы могли обладать ею»[37].

Обращение к экспериментально-психологическому материалу знаменует также следующее. Выясняется способ существования того деградированного знания, которое включено в структуру образа. Им оказывается кинестезический аналог, или схема, по которой совершается движение, создающее образ. «Полный образ,— заключает Сартр,— содержит аффективный аналог, который делает объект присутствующим, и кинестезический аналог, который экстериоризует его и приписывает ему нечто вроде зрительной реальности»[38].

То, что кинестезический аналог, делающий внешним аффективный аналог, является разновидностью моторной схемы, о которой писал А. Бергсон, связывая психическое с материальным субстратом-мозгом, не внушает никаких сомнений. «Я показал,— пишет он в «Материи и памяти»,— как одно и то же воспоминание переходит по возрастающим степеням напряжения, пока не включится в «двигательную схему», вырисовываемую мозгом»[39]. Судя по выступлению А. Бергсона, состоявшемуся на заседании Французского философского общества 2 мая 1901 г., речь шла о своеобразной попытке решения психофизической проблемы. Двигательная схема, игравшая роль «наброска» в деятельности сознания и способная принимать множество образных

---

[36] Ibidem.
[37] Ibid., p. 161.
[38] Ibid., p. 109.
[39] *Бергсон А.* Соч., т. 5. СПб., 1914, с. 81.

воплощений, имела смысл для опровержения жесткого психофизического параллелизма и утверждения определения сознания как выбора по преимуществу [40], которое полностью было усвоено Сартром в его дальнейших работах по феноменологии сознания (в частности, в феноменологической онтологии).

Нужно при этом заметить, что бергсоновское понятие «двигательной схемы» явилось результатом выяснения процесса, происходящего в материальном субстрате сознания — мозге, или деятельности сознания по конструированию понятий (точнее, чувственных понятий как синтеза чувственных данных и понятийного их оформления). Само же понятие «схемы» было описано Кантом в «Критике чистого разума» [41].

Не имеет смысла в данном случае противопоставлять Канта Бергсону на том основании, что у Канта речь шла о создании идеальных предметностей, именуемых понятиями, а Бергсон, столь презрительно третирующий понятия как инструмент интеллекта, разрабатывал теорию возникновения образов. Ведь кантовская «схема» есть правило производства чувственных (образных) понятий, еще не утративших связи со своей образной формой. Гораздо более общим для них является само понятие «схемы» — целенаправленной предметной деятельности у Канта и движения человека в мире мозаики образов у Бергсона, то самое понятие, которое

---

[40] «Думайте, что хотите,— говорил Бергсон,— о материи в себе и о духе в себе, приписывайте даже материи, в видах пользы для вашей монистической концепции вселенной, смутное сознание, сущность, аналогичную сущности духа,— остается не менее верно, что, когда появляется факт сознания в точном и собственном смысле слова, мы можем заставить вас прикоснуться к чему-то абсолютно новому, неизвестной неопределенности, к известной случайности, *способности выбора*» (*А. Бергсон.* Соч., т. 5, с. 65).

[41] «В действительности,— пишет Кант,— в основе наших чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы. Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой образ треугольника... Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве... Понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto*» (*Кант И.* Соч., т. 3. М., 1964, с. 223).

столь плодотворно «работает» в современных экспериментальных психологических исследованиях[42].

В этой связи нужно отметить, что и Кант, тоже исследовавший деятельность сознания и подвергавший редукции, выведению «за скобки», тело субъекта чисто рефлективным способом, и Бергсон, строивший свою концепцию на основе огромной физиологической и психологической литературы своего времени, приходят к аналогичным результатам. Введение кинестезической схемы в процесс конструирования образа является прямым отходом Сартра от феноменологической процедуры, предписывающей выведение тела «за скобки» и сосредоточения исследования на феноменах чистого сознания. Тем самым Сартр фактически признает решения, которые он сам критиковал в своей работе «Воображение».

Вводя тело в механизм воображения, Сартр вынужден признать, что в образотворчестве принимает участие все тело, включая и физиологические реакции. Рвота, тошнота, эрекция — «это суть конструирующие силы, которые продолжают себя и расцветают за пределами своих функций»[43]. Мало того что этот вывод противоречит исходным посылкам Сартра об абсолютной самодеятельности спонтанного сознания, он реставрирует радикальный эмпиризм У. Джемса: «Мы плачем не потому, что нам грустно, но нам грустно потому, что мы плачем».

Введение тела в область образотворчества и фактическая реставрация двигательной схемы делают весьма незначительной разницу между Бергсоном и Сартром. Если у Бергсона динамическая схема разворачивалась в образ и «застывала» в результате, то у Сартра сам образ есть процесс конструирования трехслойной реальности: движения, знания, аффективности. «Лишь в абстракции,— пишет Сартр,— можно различить движение, знание, аффективность»[44].

---

[42] См.: *Валлон А.* От действия к мысли. М., 1956, с. 209. Ж. Пиаже прямо пишет: «Образ есть результат конструирования, родственного конструированию, порождающему интеллектуальные схемы, но материал которого заимствован у ощущаемой материи!» (*Piaget J.* La formation du symbole chez l'enfant. Paris — Neuchatel, 1945, p. 72).

[43] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 178.

[44] Ibid., p. 122.

Мы уже знаем, что́ представляет собой движение, по Сартру, и с какого рода знанием имеет дело воображение. Остается выяснить, что кроется за аффективным слоем образа.

Вопрос об аффективной природе образа в экзистенциализме принципиально не отличается от того, что предложил Рибо: всякий образ имеет своей опорой «фиксированную идею-эмоцию». Идея, согласно Сартру,— это когнитивный слой, включенный в образ. Что касается характеристики воображающего сознания как желающего обладать объектом, то она воспринимается как прямая реминисценция фрейдистской концепции, строящей субъект-объектные отношения на основе либидинозной привязанности субъекта.

Рассмотрение воображающего сознания как *sui generis*, как способа бытия целостного сознания, противополагающего себя другим способам его бытия, приводит Сартра к отрыву воображения от мышления. В принципе признавая за воображением познавательную функцию, Сартр тем не менее рассматривает его как символическое познание, протекающее наряду с мышлением и никак с ним не связанное: «Невозможно найти никакого пути для перехода, позволяющего прогрессивно возвыситься от нерефлектированного (сознания.— *Л. Ф.*) к рефлексивной мысли, т. е. от идеи образа к идее, как идее. Результатом этой эквивалентности является то, что оба процесса равноценны для познания в целом» [45].

Так, исследование вероятного приводит не только к противопоставлению или разрыву с данными, полученными в области достоверного. Наряду с восприятием как простая рядоположность воображению оказывается и мышление.

В заключение мы можем с полным правом сказать, что сартровская концепция строения образа слагается из учения Рибо об аффективной опоре образа творчества, учения Бергсона о знании-воспоминании и почерпнутого у психологов Вюрцбургской школы учения о свободном знании. Бергсоновская же спиритуализация внешнего мира выступает у Сартра в ходе описания поведения человека в мире воображаемого.

---

[45] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 151.

Специфика «воображаемой жизни» и поведение человека в мире образов описываются Сартром художественными средствами, поскольку речь идет об антропологических выводах из феноменологической психологии воображения.

Согласно Гуссерлю, восприятие богаче образа, ибо восприятие, ставящее нас в отношение пространственно-временно́го присутствия вещи, содержит наряду с интенцией конституирующей объект, множество пустых интенций, не полагающих нового объекта, но определяющих воспринимаемый объект со стороны тех его аспектов, которые не воспринимаются. Например, пепельница, стоящая на столе перед нами, имеет «низ», дно, которое не воспринимается актуально. Это и есть допредикативное знание о вещи. «Каково бы ни было происхождение этого знания, оно остается неформулированным, допредикативным: оно не бессознательно, но оно «приклеивается» к объекту, оно тает в акте восприятия»,— разъясняет Сартр [46]. Эти-то пустые интенции воспринимающего сознания являются проблемами, которые может восполнить воображение. Но для того чтобы акт воображения имел место, восприятие должно быть уничтожено: «В восприятии лежит начало бесконечности образов: но они не могут конституироваться иначе как ценой уничтожения воспринимающих сознаний» [47]. Подвергнуть уничтожению восприятие и ирреализовать образ — это одно и то же. Разделенные «ничто», образ и восприятие стоят в отношении взаимного восполнения, которое в силу этого самого «ничто» не может состояться. «Более точно, воображаемый объект есть определенная нехватка,— пишет Сартр,— он вырисовывается в пустоте. Воображаемая белая стена — это белая стена, которой не хватает в восприятии» [48].

Будучи ирреальным, образ несет на себе все определения воспринимаемого объекта в ирреализованном виде. Ирреальное пространство, наличие которого достаточно для воспроизведения в опыте, в образе характеризуется отсутствием частей, оно тотально и неразложимо на составляющие его элементы. Так, невозможно

---

[46] Ibid., p. 157.
[47] Ibid., p. 118.
[48] Ibid., p. 163.

в воображении сосчитать количество колонн фронтона Большого театра. Поскольку же природа объекта, о котором имеют сознание, радикально отлична от самого сознания, то и время, в котором протекает образ, ирреально, в отличие от реальной длительности потока сознания. Длительность образного пребывания лишена временны́х определений, время образа не имеет частей, оно ирреально. «Воображаемый мир,— заключает Сартр,— полностью изолирован; я не могу войти в него, не ирреализуя себя» [49].

Другой характеристикой воображаемого мира, открывающегося рефлексии, является хитрый (*louche*) характер образов. Именно поэтому они и могут быть источником страха. Образы могут вызывать страх, потому что они ускользают от принципа индивидуации в силу своей сущностной бедности.

Такова противоречивость воображаемого мира: будучи результатом деятельности сознания — знания, движения, аффективности, воображаемое тем не менее не поддается прямому воздействию сознания, если оно само не ирреализовалось. Являясь продуктом спонтанного сознания («Воображающее сознание — это акт, который образуется сразу посредством воли или предволевой спонтанности»,— утверждает Сартр [50]), воображаемое, однажды сформировавшись, утрачивает с сознанием общее измерение и ускользает от его воздействия. Сартровский субъект воображения в этом смысле напоминает описанных П. Жане психостеников: трагизм психостенической жизни в том и состоит, что дух сам производит образы — источник страха больного. «Я могу,— подтверждает наше сравнение Сартр,— посредством воли произвести ирреальный объект, но я не могу с ним делать то, что я захочу... в ирреальном объекте имеется единственная способность, и она негативная. Это сила пассивного сопротивления» [51].

Из-за сущностной бедности и отсутствия индивидуации ирреальные объекты не могут конституироваться в мире, принося с собой свое время и свое пространство,— образ лишается общего измерения с этим миром.

---

[49] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 170.
[50] Ibid., p. 173.
[51] Ibid., p. 174.

Мир воображения, населенный образами,— это мир «без последствий». Образы предлагают нам «ускользнуть от всякого принуждения мира, они, кажется, представляют собой как бы отрицание условий бытия в мире, как бы антимир» [52].

Разделение воображаемого мира и мира реального «ничто», противопоставление их как мира и антимира ставит Сартра перед следующим затруднением. Эмпирическая психология (исследования П. Жане, Фрейда и др.) неопровержимо свидетельствует в пользу того факта, что воображаемые объекты могут замещать реальные раздражители и приводить к поддающимся констатации физиологическим и психическим реакциям. В этом смысле продукты воображения приобретают общее измерение со стимулами, имеющими источник во внешнем мире. Именно перед лицом этих фактов Сартр и приходит к фактическому отказу от кардинального тезиса об абсолютной спонтанности («свобода от каузальных зависимостей») воображающего сознания и скрытому признанию бессознательных механизмов деятельности воображения.

«Нужно различать,— пишет он,— в полной воображающей установке два слоя: первичный, или конституирующий, слой и вторичный слой, который обычно называют реакцией на образ... имеются, таким образом, интенции, движения, знания, чувство, которые компонуются для образования образа, и интенции, движения, чувства, знания, которые представляют нашу более или менее спонтанную реакцию на ирреальное. Первые не являются свободными: они подчиняются руководящей форме, первичной интенции и поглощаются конституированием ирреального объекта. Они не имеются в виду сами по себе, нигде сами по по себе не существуют, но через них сознание предполагает образный объект» [53].

Отказ от признания безграничной свободы, спонтанности воображающего сознания, фактическое признание интенций, движений, чувств, которые не имеет в виду сознание, производящее образ, другими словами, бессознательный характер этих психологических проявлений,— таков результат столкновения феноменологиче-

---

[52] Ibid., p. 175.
[53] Ibid., p. 176—177.

ского, посредством рефлексии производимого анализа воображения с данными эмпирической психологии.

Более того, именно обращение к эмпирической психологии заставляет Сартра, так же как и в случае с «двигательной схемой» Бергсона, ввести в область исследования феноменов сознания тело. Суть не меняется оттого, что все телесные, т. е. физиологические, отправления «покрываются» термином «сознание». Сартр вынужден признать, что чувства, воплощенные в телесных механизмах, играют определенную роль в образотворчестве. Так, некий человек при виде воображаемого блюда выделяет слюну лишь в том случае, если он голоден. То же самое происходит и в случае любви: «...именно любовь, которую я питаю к Анне, заставляет появиться ее ирреальное лицо а не ирреальное лицо Анны провоцирует любовь к ней» [54].

Причина же смешения ирреального объекта-образа с реально присутствующим объектом, когда тело ведет себя перед лицом образа так, как если бы он реально присутствовал, покоится в памяти. «Память смешивает эти два типа существования потому, что ирреальные и реальные объекты являются ему как воспоминание, т. е. как прошлое» [55]. Сартр, таким образом, снова почти буквально воспроизводит бергсоновское учение об образе-воспоминании и восприятии-воспоминании.

Фактическое признание двигательной схемы, бессознательных механизмов, наконец, определенная роль памяти, которые оказываются полноправными моментами феноменологической психологии воображения, и заставляют нас сделать вывод о том, *что феноменологический анализ воображения не приводит к раскрытию каких бы то ни было новых моментов в механизме образотворчества. Речь идет об экзистенциалистской интерпретации данных эмпирической психологии* сквозь призму постулата об интенциональной природе сознания и вытекающего из него положения о трансцендентной природе коррелятов сознания, в частности образа. *Короче, речь идет о создании идеологической надстройки на основании данных эмпирической психологии.* Онтологическая же интерпретация продуктов воображения

---

[54] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 182.
[55] Ibid., p. 178.

с опорой на трактовку «ноэмы» как «ничто» порождает всего лишь тощие парадоксы: «Мы выделяем слюну, волнуемся, испытываем тошноту из-за ничего»[56] и т. п., давая тем самым образец радикального антиплатонизма, или грубого «материализма», не признающего реальности за идеальными порождениями сознания, будь то продукты отражения или образотворчества.

Платон, как известно, вводил «ничто» для объяснения вовлечения абсолютно совершенных идей в процесс вечно изменяющегося, становящегося мира вещей. Сартровское описание перехода восприятия в образ является платонизмом наизнанку: пустая интенция воспринимающего сознания, полагая несуществование объекта, неантизирует его. Благодаря этому образ и оказывается сущностно бедным по сравнению с восприятием: «Эти чувства (воображаемые.— *Л. Ф.*), сущность которых состоит в том, чтобы быть деградированными, бедными, прерывистыми, спазматическими, схематическими, нуждаются в небытии, чтобы существовать»[57].

Дальнейшее описание поведения человека в мире воображаемого углубляет разрыв между достоверным и вероятным. Углубление происходит не только по линии все более явного признания действия бессознательного. Воспринимающая установка не рассматривается больше как чистая пассивность или созерцание (наблюдение). Восприятие противопоставляется воображению как реализующая установка — установке ирреализующей.

Метафизический разрыв между восприятием и воображением и приводит Сартра к реставрации дуализма кантовского типа. Вот как это происходит на деле. Мы уже знаем, что полагание несуществования означает изъятие объекта из ансамбля воспринимаемого мира, его изоляцию. Акт воображения выступает как «конституирующий, изолирующий, неантизирующий»[58]. Воображение включает в себя как сущностное условие неантизирующую деятельность. Причем отрицанию подвергается не только связь объекта воображения с реальностью, но и сама реальность. «Полагать образ,—

[56] Ibid., p. 181.
[57] Ibid., p. 188.
[58] Ibid., p. 230.

разъясняет Сартр,— это конституировать объект на полях (*en marge*) тотальности реального, это держать реальность на расстоянии, освободиться от нее, одним словом — отрицать. Или, если хотите, отрицать принадлежность объекта к реальному — это отрицать реальное в той мере, в какой полагают объект; оба отрицания взаимно дополняют друг друга, и одно есть условие другого... неантизация открывается нам как оборотная сторона свободы» [59].

Во введении, анализируя методологические предпосылки антропологии Сартра, мы установили, что деятельность свободного сознания для Сартра — это прежде всего деятельность неантизации. К этому же выводу он приходит и в рамках проблемы воображения. «Таким образом,— заключает он,— полагать мир как мир или неантизировать его — это одно и то же. В этом смысле Хайдеггер может говорить, что ничто — конституирующая структура существующего» [60]. Феноменологическая психология воображения подготавливает исследование условий существования человеческой реальности, которой Сартр займется в феноменологической онтологии. Так, уже воображающее сознание рассматривается им как пребывающее в мире, в ситуации. Мир отрицается не произвольно, в основе отрицания лежит вытекающая из ситуации мотивация. «Именно «ситуация — в-мире», постигнутая как конкретная индивидуальная реальность сознания, есть мотивация для конституирования такого-то ирреального объекта, и природа этого ирреального объекта ограничивается этой мотивацией»,— утверждает Сартр [61].

Конкретная ситуация, т. е. «фактичность» сознания, является источником мотивации для конституирования ирреального. Поскольку же обращение к эмпирической психологии привело Сартра к невольному признанию каузальной зависимости воображения от бессознательного, он, как и Кант, утверждает свободу на трансцендентальном уровне. «Ирреальное,— заключает Сартр,— произведено вне мира сознанием, пребывающим в мире, и так как человек трансцендентально свободен, он

---

[59] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 233—234.
[60] Ibid., p. 234.
[61] Ibid., p. 235.

воображает»[62] Воображение становится сущностной характеристикой трансцендентального сознания. Отправляясь от эмпирической констатации бытия-в-мире, Сартр абсолютизирует воображающую способность и помещает ее за пределами эмпирического мира, фактически воспроизводя кантовскую конструкцию «ноуменального я» — места пребывания свободы. «Воображение,— утверждает он,— не есть эмпирическая способность, прибавленная к сознанию; это все сознание в той мере, в какой оно осуществляет свою свободу; всякая конкретная реальная ситуация сознания в мире обременена воображением в той мере, в какой оно всегда представляется как превосходящее реальность»[63].

Но мы уже знаем, что мотивировка, или «точка зрения» отрицания, выбирается абсолютно спонтанным сознанием («Ничто не может действовать на сознание, потому что оно есть причина самого себя»,— пишет Сартр), она, как мы помним, является результатом свободной от рефлексии предволевой спонтанности. Поэтому всю воображающую деятельность, как она описана Сартром, можно интерпретировать в качестве произвольной неантизации мира.

Воображение, как неантизация, естественно, не может быть источником нового знания. Оно утрачивает свою гносеологическую функцию, которую играло в философских системах прошлого. Выполняющее функцию «превосхождения», выводящего индивида за рамки наличной ситуации в сфере жизненного мира, воображение, согласно Сартру, может служить лишь способом эмоционального освоения действительности, быть источником образотворчества, как созидания предметов искусства. Причем само искусство, как показывает сартровская интерпретация Пруста, не служит методом отражения действительности, а выполняет открытую Фрейдом функцию компенсации. «Пруст,— пишет Сартр,— хорошо показал ту пропасть, которая разделяет воображаемое и реальное. Он хорошо показал, что нельзя найти переход от одного к другому и что реальность всегда сопровождается крахом воображаемого, даже если между ними нет противоречия, ибо их несовме-

---

[62] Ibid., p. 237.
[63] Ibid., p. 236.

стимость проистекает из их природы, а не из их содержания»[64]. Именно здесь исследование воображения Сартром покидает область психологии, чтобы перейти в область эстетики, которую мы рассмотрим в приложении к настоящей работе.

* * *

В итоге критического анализа феноменологической психологии воображения мы выделили два ее аспекта: философский и психологический. С психологической точки зрения, неудовлетворительность сартровского учения о воображении предопределена отрывом воображения от восприятия, который неоднократно подчеркивался нами. Теперь обратим внимание на разрыв между теоретическими установками феноменологии и практикой феноменологического исследования. Не признавая правомерность интроспекции теоретически, Сартр фактически использует ее для описания воображения. Что такое рефлективное, доопытное описание воображающего сознания, если не наблюдение, направленное внутрь сознания, или «психология письменного стола», как называют эти упражнения психологи-экспериментаторы. Отрицать правомерность интроспекции — значит вообще отрицать философскую рефлексию (трансцендентально-феноменологическую параллель интроспекции, если это угодно Сартру), — это единственное познавательное средство идеалистической философии. И «метафизическое и гиперболическое» сомнение Декарта, открывающего в сознании за вычетом всех идей первичность акта «я мыслю», и кантовское открытие чистых категорий, да и вся «гуссерлиана» в той части, которая посвящена анализу сознания, — не что иное, как продукт интроспекции. Кроме того, методикой Вюрцбургской школы, результаты которой использует Сартр, был интроспективный эксперимент[65]. Разрыв между теорией и практикой феноменологического ис-

---

[64] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 188.

[65] См.: *Анцыферова Л. И.* Интроспективный эксперимент и исследование мышления в Вюрцбургской школе.— В кн.: Основные направления исследований психологии мышления в капиталистических странах. М., 1966, с. 59—81.

следования предопределил разрыв между достоверной и вероятной областями в психологии воображения, построенной Сартром.

Ограничение поля исследования сферой, доступной рефлексии, неимоверно суживает фундамент, на котором разворачиваются феномены сознания. Речь идет о признаваемой многими психологами-экспериментаторами ограниченности исследовательской базы психологии, занятой изучением индивидуального сознания даже в условиях эксперимента, имеющего целью создать модель реальной жизненной ситуации, в которой протекает психическая жизнь сознания. Этот недостаток усугубляется Сартром, так как целостность психической жизни оказывается раздробленной на отдельные функции: мышление, восприятие, воображение, которые в его феноменологической психологии выступают как рядоположные и никак между собой не связанные. Но даже если пойти на временную изоляцию, например, воображения от других функций сознания для наиболее полного выявления его специфики, то где гарантия, что мы получим эту самую специфику средствами рефлексии, не обращаясь к эмпирической психологии? Во всяком случае Сартр ее не выявляет. В связи с этим отметим, что восприятие в сфере достоверного трактуется им как пассивность и противопоставляется воображению как чистой активности. Но в современных Сартру направлениях эмпирической психологии, испытавших к тому же влияние Гуссерля (гештальт-психология), ученые пришли к выводу, что восприятие является результатом активной деятельности сознания (схватывания) [66]. Еще более ярко активную сторону восприятия и формирующегося на его основе представления выявляет стоящий на позициях диалектического материализма французский психолог А. Валлон [67].

Все сказанное вовсе не означает отрицания за психологией права исследовать отдельные функции психической жизни. Это скорее утверждение точки зрения, согласно которой наиболее перспективным представ-

---

[66] См.: *Славская К. А.* Проблема мышления в гештальт-психологии.— В кн.: Основные направления исследований психологии мышления в капиталистических странах, с. 101—131.

[67] См.: *Валлон А.* От действия к мысли. М., 1956, с. 134—167.

ляется изучение отдельных функций не по линии их противопоставления, а по линии их взаимосвязанности — направление, которое развивал советский психолог Л. С. Выготский. Критически анализируя проблему воображения в концепциях современных ему авторов (Фрейд, Блейлер и др.), он склонялся к мысли о том, что «существенным для воображения является направление сознания, заключающееся в отходе от действительности в известную автономную деятельность сознания, которая отличается от непосредственного познания действительности». Но при этом Выготский настойчиво предостерегал от абсолютизации этой автономии. «Неверно будет,— писал он,— рассматривать воображение как особую функцию в ряду других функций, как некоторую однотипную и регулярно повторяющуюся деятельность мозга» [68]. Речь шла о рассмотрении деятельности сознания как психологической системы, в которой пересекаются функции восприятия, воображения, мышления. Рассмотрение сознания как системы позволило Выготскому, опиравшемуся на экспериментальный материал, наметить пути для преодоления резкой противоположности между воображением и реалистическим мышлением, основанным на восприятии. Была установлена также тесная связь воображения с мыслительной функцией речи, или познанием. Здесь же уместно отметить: Выготский считал, что «внедрение понятия бессознательного в современную психологию было преодолением того вида идеализма, который заключается в интеллектуализме» [69].

Если исключить из феноменологической психологии воображения Сартра его борьбу с бессознательным, то в свете высказываний Л. С. Выготского выявляются очень скромные результаты, достигнутые экзистенциалистом. То, что воображение осуществляет частичный «отход» от действительности, признают все психологи, занимающиеся этой проблемой. На долю феноменологии остается лишь последовательное проведение тезиса об интенциональности сознания (этой трансцендентально-феноменологической параллели акту внимания, или

---

[68] *Выготский Л. С.* Развитие высших психических функций. М., 1960, с. 348—349.
[69] Там же, с. 354.

намерения). Но и это положение давно стало господствующим среди представителей экспериментальной психологии. Как отмечает не имеющий ничего общего с феноменологией Ж. Пиаже, «интенциональность действительно является фундаментальным измерением умственной жизни, в котором в разной степени отдает себе отчет всякий психолог с тех пор, как психология покинула механистический атомизм, предлагаемый ассоциативизмом в качестве исключительной модели»[70]. Это высказывание Пиаже также доказывает выдвинутое в ходе нашего анализа мнение, что феноменологическая психология, построенная Сартром, является философской надстройкой над материалом эмпирической психологии. Так мы подходим к философскому аспекту психологии воображения.

Сартровская попытка преодолеть идеализм Гуссерля выступала в форме протеста против отождествления материи образа и материи восприятия. Гуссерлевское уравнивание в правах фикции и восприятия является последовательным выражением идеалистического гносеологизма, сводящего бытие к данным сознания. Прецедент такого рода — содержащееся в «Критике чистого разума» Канта утверждение о том, что бытие не есть реальный предикат (знаменитый пример с сотней талеров, в котором Кант утверждает, что для целей познания безразлично, имеем ли мы дело с реальными талерами или с представлением о них). Онтологическая интерпретация смысла Сартром, приравнивание его к «ничто» и вытекающая отсюда концепция воображения как неантизации являются последовательным проведением учения о сознании как ничем не регулируемой предволевой спонтанности. Сбросившее узду интеллектуализма «косматое» сознание сартровского человека исповедует вульгарный реализм: предикатом бытия наделяются лишь те фрагменты реальности, которые можно пощупать рукой. То, до чего нельзя дотронуться пальцем, иначе говоря всякое идеальное бытие, трактуется как «ничто». «Ничто» оказывается бездонным мешком, куда летят и платоновская идея, понимаемая как модель,

---

[70] *Piaget J.* Sagesse et des illusions de la philosophie. Paris, 1968, p. 177.

порождающая вещи [71], и аристотелевская форма, структурирующая материю, и спинозовское представление об идеальном как способе конструирования вещи и т. д. Разумеется, такая точка зрения не дает возможности возвыситься до диалектико-материалистического понимания идеального. Самая последовательная форма материализма не исключает, а утверждает идеальное как непременный момент предметной деятельности человека [72]. И пресловутый кентавр, как и всякое порождение человеческой фантазии, пребывает идеально в голове породившего их человека. Приняв же предметную форму рисунка или художественного текста, он функционирует в обществе в качестве предмета культуры. И мудрый кентавр Хирон, и булгаковские Воланд и Кот, почесывающий гривенником усы, обладают действительным бытием в той мере, в какой в них опредметились «сущностные силы человека» (К. Маркс). И бытие этих предметов не равно «ничто». Оно приобретает статус бытия эстетических предметов, о которых можно сказать то же, что говорит А. Ф. Лосев, исследуя эстетику античности: «Эстетическое бытие, собственно говоря, не утверждает ни «да», ни «нет» и не является ни «бытием», ни «небытием» [73], оно *иррелевантно*. Предметы фантазии столь же реальны, сколь реален «Дух-Паук», борьба с которым определяла философскую деятельность Сартра, в результате которой был написан ряд работ, оказавших существенное влияние на буржуазное сознание послевоенной Франции. Но такое понимание идеального бытия предполагает расширение «точечного» фундамента сартровского анализа и возвышение до понимания общественной природы человека. До тех же пор пока Сартр остается на этом фундаменте индивидуального сознания, для преодоления идеализма не остается иного пути, кроме голого отрицания, даже если «точка» сознания гипертрофируется до размеров мира. Но голое отрицание в лучшем случае дает вульгарный

---

[71] См.: *Лосев А. Ф.* «Федр». Учение об идее как порождающей модели.— В кн.: Платон. Соч., т. 2. М., 1970, с. 531—539; *Он же.*— «Филеб». Общая диалектика идеи как порождающей модели.— В кн.: Платон. Соч., т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 563—572.

[72] См. ст.: *Ильенков Э.* Идеальное.— Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962, с. 219—227.

[73] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. IV. М., 1974, с. 728.

материализм[74] *и в конечном итоге к преодолению идеализма* не приводит. В случае Сартра это очевидно. Бытие, столь взыскуемое сартровским человеком, оказывается бытием его собственного сознания. Пока Сартр занимается психологией[75], он создает всего лишь антиидеалистический идеализм.

Когда же сартровский человек встает из-за письменного стола и обращается к осязаемой реальности, то бытие видится ему таким, как оно описано в романе «Тошнота». Рокантен сдирает лакировку с вещей (назовем ли мы ее формой или твердым контуром, сообщающим определенность вещи, не имеет значения: вещи — это «ничто»), тем самым открывая бесформенную массу бытия, которая с готовностью «принимает» в себя любое порождение его сознания.

Когда человек в экзистенциалистской концепции Сартра обращается к себе подобным, то отношение его, не возвышающееся над уровнем эмоций, принимает откровенно мистическую форму.

2. ПСИХОЛОГИЯ ЭМОЦИЙ

Феноменологическая психология воображения была своеобразной попыткой решения традиционной гносеологической проблемы, которая свелась к ее перемещению в экзистенциальный план. И хотя воображение протекает, по Сартру, в горизонте магического и символического отношений субъекта и мира, антропологические выводы из его концепции замыкали собой сложные рефлексивные анализы структуры образа и образо-

---

[74] Ср. ленинскую критику метода спора Г. В. Плеханова с кантианством и агностицизмом. В. И. Ленин критикует Плеханова за то, что он «с порога отвергает их рассуждения, а не исправляет (как Гегель исправляет Канта) эти рассуждения...» Точку зрения Плеханова В. И. Ленин называет вульгарным материализмом (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 161).

[75] А. Валлон справедливо замечает, что индивид в экзистенциализме «как бы гипертрофирован до размеров мира, но не способен изменить его, ибо индивид содержит его в себе и созерцает...» (*Валлон А.* От действия к мысли, с. 233). Сартровский человек пытается неантизировать мир, обращается с ним так свободно именно потому, что он тождествен его сознанию.

творчества, куда входил и вопрос о соотношении воображения и мышления.

По-другому обстоит дело с феноменологической психологией эмоций. Являя собой не мыслительные, не когнитивные отношения субъекта и мира, область эмоционального поведения представляет предмет специальных предпочтений экзистенциализма. Обращение к эмоциональной жизни индивида как раз и позволяет «исправить» ошибку спекулятивной философии, которая, как отмечал Киркегор, состоит «в забвении того, что познающий субъект есть существующий индивид». Поэтому именно в сфере исследования эмоций сартровский экзистенциализм чувствует себя как «у себя дома».

Феноменологические анализы эмоций, изложенные в «Очерке теории эмоций», несут важную нагрузку в драматургии всего сартровского синтеза, ибо они предваряют климат феноменологической онтологии и намечают главные линии, по которым будет идти исследование «условий человеческого существования» в «Бытии и Ничто» [1]. Говоря более определенно, в рамках экзистенциалистской концепции эмоций происходит еще одна конкретная попытка проецирования чистого трансцендентального сознания, прошедшего экзистенциалистскую обработку в плане очищения его от трансцендентального Я, на эмпирию психологических фактов. При этом теория эмоций создается Сартром с учетом необходимости построить на ее основе развернутую антропологическую концепцию. Тот фрагмент психического, который подлежит описанию в психологии эмоций, является переходным моментом от феноменологической психологии к феноменологической онтологии.

Во введении мы говорили о существовании эссенциалистской тенденции в феноменологии. Перемещение сущностных определений сознания в экистенциальный план, т. е. попытка снятия противоположности всеобщего и единичного, находит в сартровском учении об эмоциях конкретную реализацию: всеобщее растворяет-

---

[1] Составители и комментаторы «Хронологии и библиографии работ Сартра» М. Конта́ и М. Рибалка совершенно справедливо отмечают, что «Очерк теории эмоций», «несмотря на его краткость, представляет собой лучшее введение в изучение «Бытия и Ничто» (*Contat M., Rybalka M.* Les écrits de Sartre. Paris, 1970, p. 71).

ся в «бесконечной смутности» единичного. Поскольку же структура субъективности в концепции Сартра двухчастна, она раздваивается, подобно кантовскому «я», на две составляющие: абсолютно спонтанное, ничем не детерминированное сознание и материю психизма. Таким образом, оказывается, что феноменологическая психология эмоций представляет собой лишь своеобразную формулу изначального сартровского дуализма; далее, столкновение спонтанного сознания и эмпирии психического становится источником противоречия всей феноменологической психологии эмоций и так же, как и в случае воображения, ставит под сомнение возможность действительного (ограниченного рамками эмоциональных проявлений) освобождения индивида, которому Сартр «подарил» метафизическую свободу в работе «Трансценденция Я». Анализ сартровской теории эмоций убеждает, что обращение к эмпирической психологии в конечном счете приводит к такой же фактической несвободе спонтанного сознания, неантизирующего природность психического, в какой оно оказалось в феноменологической психологии воображения.

Ферментом феноменологической психологии эмоций является та же антивещистская тенденция, которая в экзистенциалистской концепции воображения ставила Сартра в отношение оппозиции к эмпирической психологии. Причем эмпирическая психология критикуется Сартром за отсутствие развернутой концепции сущности человека и невозможность построения такой концепции, оставаясь в рамках эмпирической психологии. «Если антропологией,— пишет Сартр,— называют дисциплину, которая ставила бы себе целью определить сущность человека и условия человеческого существования, психология — даже психология человека — не есть и никогда не будет антропологией. Она не способна определить и ограничить *a priori* объект своего исследования»[2]. Невозможность, оставаясь в пределах эмпирической психологии, построить антропологию вытекает, по Сартру, из особенности приемов трактовки сознания, которые господствовали в психологии до по-

---

[2] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions. Paris, 1960, p. 8.

явления феноменологии. Точно так же как в догуссерлевских концепциях воображения психологи рассматривали феномены сознания как *«вещь»*, исследователи эмоций разделяли всеобщее воззрение на феномены сознания как на *«факты»*. Представление о психических процессах как о веренице отдельных фактов лишало их универсальной связи. Поэтому психологи с одинаковым вниманием изучали оптическую иллюзию и комплекс неполноценности, не умея отделить необходимое от случайного. «Воспринимать какой-либо *факт* как психическое событие,— утверждает Сартр,— это, по существу, представлять его как нечто изолированное, это по-позитивистски предпочитать акциденцию сущности, случайное — необходимому, беспорядок — порядку; это, в принципе, отбрасывать сущностное в будущее: сущность будет сформулирована впоследствии, когда мы соберем достаточно фактов» [3]. Идея человека в позитивистской психологии была лишь гипотезой, способствующей предвидению экспериментальных результатов.

Экзистенциалистская критика эмпирической психологии в вопросе об эмоциях распространяется, как мы видим, главным образом на ассоциативную психологию.

В противовес позитивистским психологиям, феноменология, считает Сартр, дает возможность до обращения к наблюдению фактического протекания эмоций постигнуть последние «во всеобщих и сущностных структурах» человеческой реальности. Феноменолог описывает и концептуально фиксирует сущности, определяющие собой развертывание «трансцендентального поля». Кроме того, феноменология воспроизводит на психологическом материале движение кантовского критицизма: она исследует условия возможности эмоций.

По-видимому, замысел построения феноменологической психологии эмоций, представляющей собой развертывание эссенциалистской линии феноменологии, противоречит той тенденции сартризма, который мы назвали «антиплатонизмом». Недоразумение рассеивается тотчас же после выяснения того, какое содержание вкладывает Сартр в понятие сущности человеческой реальности, как понимается сама сущность и что фак-

---

[3] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 9.

тически стоит за намерением концептуальной фиксации психических феноменов.

Под сущностью человеческой реальности Сартр понимает разработанное М. Хайдеггером в «Бытии и времени» понятие человеческой экзистенции, выбирающей свое бытие в поле открывающихся перед ней возможностей. Выбор, или «взваливание на плечи», своего бытия включает в себя в качестве составной структуры «доонтологическое понимание» этого бытия, которое не поддается объективации в понятийной форме.

Методом отыскания сущности эмоций оказывается самовопрошание, та самая интроспекция, которая по моральным соображениям объявлялась непригодной для психологического исследования. Самовопрошание разрешается не в понятия, а в герменевтику, или толкование значения эмоций в контексте человеческого бытия. «Герменевтика существования, — пишет Сартр, — сможет обосновать антропологию, и эта антропология послужит основой для всякой психологии»[4].

Строго говоря, задача построения «герменевтики существования» будет решаться лишь в феноменологической онтологии. Что касается сущности «сартровского» человека, мы, забегая вперед, уже говорили во введении и характеризовали его как ничем не ограниченную свободу человеческой субъективности, свободу, взятую в одном ее измерении — способности отрицания. И то, что задача определения сущности человека формулируется в психологии эмоций,— факт весьма примечательный. Ибо именно в теории эмоций происходит сартровская ассимиляция экзистенциализма Хайдеггера или, как утверждают некоторые исследователи Сартра, синтез хайдеггеризма и гуссерлианства. То, что отличает Сартра от Хайдеггера, а именно введение в человеческое бытие инстанции «я мыслю», различие, на котором настаивает Сартр в «Бытии и Ничто», отступает на задний план перед общим для обоих экзистенциалистов смещением философского интереса в область дорефлективных структур сознания.

Если говорить более подробно, сартровское заимствование у Хайдеггера понятия сущности человека сводится к рассмотрению бытия человека в мире, его си-

---

[4] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 14.

туационного пребывания, учету (как и в феноменологии воображения) наличия человеческого тела, привносящего момент «фактичности» в деятельность сознания.

Кроме того, существенному переосмыслению по сравнению с традиционно-философским пониманием подвергается само понятие сущности. Ссылаясь на положение Гуссерля о том, что существовать для сознания — значит являться, Сартр прямо утверждает, что «явление (видимость) здесь есть абсолют, и именно видимость следует описывать и вопрошать» [5].

Таким образом, в философии сознания, разделом которой является феноменологическая психология эмоций, намечается разработка экзистенциалистской концепции феномена, положенной позже, с некоторыми изменениями, в основу онтологии сознания. Феномен совпадает с сущностью. Но что же такое сама сущность? Сущность актов сознания, в отличие от позитивистских психологий, понимается как *значение* тех или иных психических проявлений. Эмпирическая психология догуссерлевского периода, главным образом ассоциативная психология, описывая то или иное состояние сознания как факт, выключала его из системы корреляций и взаимозависимостей психологического порядка, рассматривала его изолированно. Психическое утрачивало специфику психического или в лучшем случае рассматривалось как эпифеномен — явление, сопутствующее физиологическим реакциям.

Феноменологическая психология настаивает на значащем характере актов сознания. Задача психолога, вооруженного феноменологическим методом, состоит, по Сартру, в том, чтобы идти от означающего к означаемому. Всякий феномен сознания вписывается и осмысливается в контексте целостного человеческого опыта. В случае эмоций, утверждает Сартр, «с самого начала мы знаем то, чем является это означаемое: эмоция обозначает *по-своему* все сознание целиком, или, если мы переместимся в экзистенциальный план, человеческую реальность» [6]. Таким образом, эмоция есть организованная форма человеческого существования.

---

[5] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 15.
[6] Ibid., p. 16—17.

Феномен в таком случае оказывается тождественным сущности, или смыслу. Смысл «разлит» в феномене сознания, не противополагаясь ему. В этом пункте и происходит «разрыв» с традиционно-философским пониманием сущности. Противопоставление сущности и явления (феномена) в классическом идеализме в его наиболее развитой форме, в философии тождества Гегеля, приводило к тому, что реальный мир представлялся как двупланное единство. Хотя сущность и явление связывались Гегелем в рамках диалектически тождественного, т. е. разомкнутого противоречием, отношения, наличие этих двух инстанций познания позволяло применять по отношению к ним пространственную метафору. Сущность, синоним истины бытия, располагалась за бытием, позади явления. «Бытие непосредственно,— разъяснял Гегель.— Так как знание хочет познать истинное, познать, что такое бытие в себе и для себя, то оно не ограничивается непосредственным и его определением, а проникает через него, исходя из предположения, что за этим бытием есть еще что-то иное, нежели само бытие, и что этот задний план составляет истину бытия» [7].

Все последствия построения однослойной, ограниченной передним планом картины бытия скажутся в феноменологической онтологии, где будет предпринята попытка последовательного проведения феноменологического монизма. Тем не менее уже сейчас следует отметить, а дальнейший анализ феноменологической психологии эмоций подтвердит это, что Сартр вовсе не отказывается от радикального дуализма, пронизывающего все без исключения разделы экзистенциалистской антропологии. Принципом дихотомического деления бытия оказывается не мера его познанности, как у Гегеля, а способ экзистенциального отношения, которое практикует сознание по отношению к тому или иному региону бытия. Поскольку же сознание рассматривается Сартром в измерении свободного отрицания внеположной реальности, то и регионы бытия в феноменологической психологии эмоций имеют основанием для своего деления коэффициент трудности, степень их податливости

---

[7] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики, т. 2. М., 1971, с. 7.

ничем не детерминированной спонтанной активности сознания.

Два горизонта, в которых протекает деятельность эмотивного сознания, мы рассмотрим подробнее в ходе дальнейшего анализа. Пока же, подводя итог методологическим посылкам феноменологической психологии эмоций, следует сказать, что описание значения эмоций с помощью интроспективного самовопрошания исключает всякую возможность концептуальной фиксации этого рода психических феноменов. Концептуализация возможна лишь путем соотнесения и выяснения взаимозависимости означающего и означаемого. Но означаемое, или «тотальность человеческой реальности», можно описывать, считает Сартр, только тогда, когда уже существует развернутая антропологическая концепция. Разработка такой концепции и содержится в феноменологической онтологии. В рамках же феноменологической психологии эмоций, предваряющей онтологию сознания, невозможно заниматься описанием означающего. «Феноменологическая психология,— предупреждает Сартр,— не будет рассматривать означаемое как таковое... ее будет интересовать феномен в той мере, в какой он означает» [8].

Но мы уже знаем, чем является в общих чертах эмоция: она обозначает все сознание в целом. Далее, основные характеристики экзистенциалистского сознания уже содержатся в работах Сартра «Трансценденция Я» и «Воображаемое». Другими словами, Сартр всегда имел в виду модель человека, которая постоянно им разрабатывалась и всесторонне оформилась в «Бытии и Ничто». Но самое важное соображение, убеждающее нас в том, что в феноменологической психологии мы имеем дело с антропологией, следующее: в психологии эмоций Сартр противопоставляет свою модель человека человеку психоаналитической концепции Фрейда. Это вынуждает нас наряду с перечисленными положениями, составившими фундамент феноменологической психологии эмоций, коротко воспроизвести критику Сартром его предшественников в этом вопросе.

Так же как и позитивная разработка экзистенциалистской концепции воображения создавалась путем от-

---

[8] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 18.

талкивания от эмпирической психологии, психология эмоций Сартра содержит негативный момент преодоления ряда психологических теорий. Критике подвергается, главным образом, эмпирическая психология Джемса. Функциональная теория П. Жане, гештальт-психология и психоанализ, напротив, составляют источник, из которого Сартр черпает конструктивные моменты феноменологической психологии эмоций.

Принятие Сартром тех или иных моментов названных учений обусловлено тем, в какой мере они удовлетворяют исходному постулату его антропологии — утверждению человеческой свободы. А так как положительное содержание феноменологической психологии может быть почерпнуто только из эмпирической психологии, которая в своей основе безразлична к идеологическим темам сартровского экзистенциализма — свободе и связанным с ней выбором, то вся феноменологическая теория эмоций поражается изнутри противоречием: постулат об абсолютной свободе, составляющий стержень субъективного идеализма Сартра, опровергается положениями тех теорий, которые он пытается ассимилировать в психологии эмоций. Чтобы показать это, воспроизведем коротко сартровскую критику названных учений.

Суть учения Джемса об эмоциях вытекает из различения психологических и физиологических феноменов. Психологический феномен, или состояние сознания, если речь идет об эмоциях гнева, страха и т. п., есть, по Джемсу, проекция в сферу психического беспорядка, т. е. нарушение нормального протекания физиологических процессов.

С точки зрения задач, которые ставит перед феноменологической психологией Сартр, теория Джемса не позволяет понять, почему «телесный беспорядок» испытывается на психологическом уровне, например, как ужас. Кроме того, оставаясь на почве джемсовского эмпиризма, невозможно рассматривать смысл и значение психологического феномена иначе как лишь хаос и беспорядок, так как Джемс отрывал эмоции от сознания.

Справедливость сартровской критики теории эмоций Джемса в свете денатурализаторских тенденций феноменологии станет особенно понятной, если мы при-

ведем высказывание крупнейшего советского психолога Л. С. Выготского по поводу состояния теории эмоций в 30—40-х годах, т. е. тогда, когда создавалась теория эмоций Сартра. «В этой главе психологии,— писал Выготский,— безраздельно до самого последнего времени господствует чистый натурализм, который был глубоко чужд всем остальным главам психологии» [9].

Гораздо ближе к феноменологическим интенциям Сартра стоит П. Жане, разработавший учение об эмоциях как одном из способов поведения. Психологические феномены, к которым Жане относил и эмоции, являются, в отличие от физиологических реакций, способами *поведения* индивида. В случае эмоций поведение характеризуется как полупатологическое, или поведение дезадоптации и провала. Эмоциональная реакция у субъекта наблюдается в том случае, если нормальное, т. е. рациональное, отношение к ситуации затруднено и возникает автоматическое поведение по типу защитной реакции.

П. Жане приводит пример из жизни одной пациентки. Боль в руке и опасение надвигающегося паралича — симптомы тяжелого заболевания ее отца — повергают девушку в обморок и служат причиной бурных волнений, не прекращающихся несколько дней кряду. Обратившись к врачам, она призналась во время лечения, что мысль о жизни сиделкой при больном отце казалась ей невыносимой. Такого же рода примеры представляют собой пациентки Жане, которые на приеме у него не могли высказываться из-за истерик или приступов рыданий. Имея в виду этот последний пример, Сартр спрашивает: «Плачет ли больная потому, что она не может говорить, или она плачет именно для того, чтобы ничего не сказать?»

Замещение «потому что» — «для того чтобы», т. е. утверждение не причинной обусловленности, а сознательного целеполагания, имплицировано в концепции Жане, считает Сартр, хотя явно им и не признается. Финалистская интерпретация эмотивного поведения выпадает на долю феноменологической психологии и выражается в формуле: эмоциональное поведение — «это

---

[9] *Выготский Л. С.* Развитие высших психических функций. М., 1960, с. 302.

организованная система, которая преследует какую-то цель» [10].

Другим образцом для построения феноменологической теории эмоций Сартра служит учение гештальт-психологов: Левина, Келлера, Дембо.

Левин, в частности, рассматривал эмоциональную реакцию гнева как замещение поля реальности, которое становится «слишком неприятным», полем нереального, характеризующимся магическими отношениями. Гнев оказывается воображаемым решением проблематичной ситуации посредством замещающей активности.

Достоинство гештальтистской теории эмоций состоит, по Сартру, в функциональной интерпретации гнева. Гнев есть «внезапное решение конфликта, способ разрубания гордиева узла» [11], или бегство от трудной ситуации. Из гештальт-психологии Сартр заимствует и понятие психологического поля, или актуальной сферы окружения личности. Заимствованием оказывается и дихотомия эмоционального и инструментального полей, которые соответствуют у Сартра дихотомии спонтанного сознания и психического.

Наконец, особое место при разработке феноменологической теории эмоций занимает психоанализ. В феноменологической психологии воображения мы могли констатировать косвенную связь между психоанализом и сартровской трактовкой связи субъекта и объекта как связи символического обладания. В психологии эмоций происходит встреча Сартра и Фрейда, и со стороны экзистенциалиста устанавливается отношение, которое можно было бы назвать амбивалентным и в этом смысле предваряющим всю психоаналитическую линию в феноменологической онтологии. Суть этого амбивалентного отношения сводится к тому, что Сартр приемлет следствия фрейдистской трактовки психического, отвергая его кардинальный постулат — постулат о бессознательном характере деятельности психического, определяющей сознательное поведение индивида. Метафизически «свободный» сартровский человек не может примириться с тем, что его деятельность детерминирована чем-то внешним сознанию. Соглашаясь с Фрейдом в том, что эмоции

---

[10] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 27.
[11] Ibid., p. 30.

обозначают нечто и имеют цель, Сартр расходится с ним в понимании того, что́ обозначают эмоции. Сартр не удовлетворен фрейдистской трактовкой эмоций как высвобождения бессознательной энергии. Такой подход, считает Сартр, приводит к тому, что значение нашего поведения делается внешним по отношению к самому поведению, оно покоится в бессознательном. Означаемое полностью отрезано от означающего. Между эмоцией и бессознательным устанавливается каузальная связь. Сознание превращается во вторичный и пассивный феномен и отрекается от *cogito*.

В этом пункте полемики с Фрейдом как раз и предлагается уже готовая человеческая модель, опровергающая модель человека, по Фрейду, человека — раба инстинктивных влечений. В предваряющих теорию эмоций положениях Сартр ограничивал сферу исследования означающим и откладывал поиск означаемого на будущее, т. е. когда будет создана целостная антропологическая концепция. Но для «преодоления» Фрейда необходимо с чем-то соотнести означающее. Означаемым и оказывается ничем не детерминированный, творящий себя из ничего индивид. «Поскольку,— проговаривается Сартр,— сознание *творит себя*, оно не что иное, как то, чем оно является», и «если «я мыслю» должно быть возможным, сознание само должно быть *фактом, значением* и *означаемым*»[12].

Усвоение следствий психоаналитической теории, после того как было отвергнуто ее основное положение — положение о бессознательном, вытекает из констатируемого Сартром противоречия между теоретическим психоанализом и практикой психоаналитиков. Если в теории психоанализ пытается установить жесткий детерминизм, связывающий все психологические механизмы между собой, то на практике психоаналитик осуществляет по отношению к фактам сознания операцию *понимания*, стремясь постигнуть изнутри сознательное отношение между символизацией и символом — одним словом, реконструировать интенцию субъекта.

Такое расчленение психоаналитической концепции на две составляющие — теоретическую модель и практику психоанализа — основано в общем на верном и

---

[12] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 36.

обостренно негативном отношении Сартра к натуралистическим моментам учения Фрейда. Л. С. Выготский, признавая заслугу Фрейда в разработке проблемы эмоций, писал, что Фрейд «доказал, что они (эмоции.— *Л. Ф.*) не являются «государством в государстве» и не могут быть поняты иначе чем в контексте всей динамики человеческой жизни. Во всем этом эмоциональные процессы получают свое значение и смысл. Другое дело, что Фрейд остался натуралистом, каким был и Джемс, трактующим психику человека как чисто природный натуральный процесс...» [13]

Поэтому приемлемыми для Сартра оказываются результаты психоаналитической практики, добытые посредством понимания, а отрицанию подвергается «ценность и умопостигаемость поддерживающей психоанализ теории психической каузальности» [14]. Денатурализация эмоций, таким образом, совершается, как и в случае воображения, посредством выведения за скобки понятия бессознательного и утверждения психологического индетерминизма.

Отрицание Сартром бессознательного в случае эмоций ставит его перед вопросом: как получается, что эмоция, финалистская по своей сути, т. е. в конечном счете намеренное поведение индивида, оказывается той реальностью, с которой бодрствующее сознание вступает в борьбу?

Ответ на этот центральный вопрос, учитывая заимствования из эмпирической психологии П. Жане, гештальт-психологии и психоанализа, составляет позитивную разработку феноменологической психологии эмоций Сартра. В этом плане и развертывается конфликт между «метафизически-освободительными» замыслами и реализациями Сартра. Суть сартровского решения этой проблемы сводится, как это было и в феноменологической психологии воображения, к расширению понятия сознания. Метапсихологическая реальность — трансцендентальное нерефлектированное спонтанное сознание — воплощается в психической материи эмоций, сохраняя за собой возможность дистанцирования по отношению к психическим механизмам. Одна из спе-

---

[13] *Выготский Л. С.* Развитие высших психических функций, с. 318.
[14] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 37.

цификаций сознания — эмоция — рассматривается фактически как проявление целостного бытия человека. Сознание приобретает, таким образом, характеристики обитателя реального мира, оно становится сознанием-деятельностью по неантизации реальности, деятельностью, мотивированной ситуацией и имеющей характер «фактичности». Причем главной особенностью эмоционального сознания, как и его прообраза — трансцендентального сознания, является нерефлектированный способ его бытия.

Идеологическая заданность сартровского экзистенциализма — «освобождение» человека. В рамках проблем философии сознания она принимает форму его депсихологизации, избирая своим теоретическим основанием преодоление классически рационалистического понимания сознания, которое З. Фрейд выразил следующим образом: «Мы не имеем права так расширить смысл слова «сознательный», чтобы обозначать им такое сознание, о котором обладатель его ничего не знает» [15].

Неведение относительно цели, преследуемой эмоцией, самим субъектом эмоции,— такое воззрение объединяло все психологические теории, отталкиваясь от которых Сартр формирует свою феноменологическую психологию эмоций. Невозможность финалистской интерпретации эмоций в уже перечисленных теориях вытекает, по Сартру, из того факта, что для большинства психологов сознание об эмоциях рассматривается как рефлективное сознание, практикуемое после возникновения эмоции. В то время как эмоциональное сознание есть нерефлектированное сознание, которое является — в этом и состоит «новация» Сартра — *непозициональным*, или (латинский вариант) *нететическим*, сознанием о себе самом. Непозициональное сознание о себе самом — это экзистенциальная характеристика сознания и, следовательно, оно не может полагать себя в форме объекта познания, не может объективироваться в форме знания о себе самом — одним словом, оно не есть самосознание в классическом смысле этого слова. Эмоция в таком случае оказывается сознанием о мире. Она

---

[15] *Фрейд З.* Основные психологические теории в психоанализе. М.— Л., 1923, с. 78.

являет собой разновидность повседневного, ежесекундно реализуемого отношения субъекта и внешнего мира. «Конечно,— утверждает Сартр,— мы можем «рефлектировать» по поводу нашей деятельности. Но деятельность сознания осуществляется чаще всего в плане нерефлектированного отношения»[16]. Так, например, во время акта письма выведение именно этих букв осуществляется не бессознательно и не в силу автоматизма привычки пишущего. В действительности, считает Сартр, акт писания есть актуальная структура сознания, не отдающего себе отчет в самом акте. Это парадоксальное образование — не знающее о себе самом самосознание — оказывается, с одной стороны, субъектом творчества из ничего наносимых на бумагу слов. С другой стороны, сам субъект творчества творит за спиной эмпирического сознания, и «слово... заимствует пишущую руку и нажимы пера, которые она выводит, чтобы реализовать себя»[17].

Таким образом, особенностью нерефлектированного отношения к миру оказывается, как и в случае трансцендентального сознания, безличный характер связи сознание — мир. Безличность — это следствие отсутствия конкретного определения отрицания, или неантизации, практикуемого сознанием. Как мы говорили во введении, субъективность определяется мерой подвергнутого отрицанию внешнего мира. Одной из разновидностей отрицания является трансцендентирование сознания, т. е. выход его за рамки наличной ситуации путем ее символического или реального отрицания. Самосознающая инстанция, которая не может существовать иначе чем в понятийном или хотя бы словесном оформлении, выводится за скобки. Антиплатоновская тенденция сартризма, описанная в «Тошноте» как контакт сознания и освобожденного от словесной шелухи существования мира, в теории эмоций реализуется в форме такой реальности сознания, которая оказывается промежуточным полем между гносеологической, или познавательной, инстанцией и иррациональной массой психизма. «Важно показать,— уточняет свою позицию Сартр,— что деятельность как нерефлектированное, спонтанное созна-

---

[16] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 40.
[17] Ibidem.

ние конституирует некоторый экзистенциальный слой в мире и что она не нуждается в самосознании действования, чтобы действовать,— напротив. Одним словом, нерефлектированное поведение — это не бессознательное поведение, оно имеет нететическое сознание о себе самом, и способ его бытия состоит в трансцендентировании и схватывании в мире качества вещей» [18].

Но тетическое сознание о себе самом, возникающее в процессе неантизации и в недрах которого конституируется субъективность, фактически осуществляется после того, как нерефлектированное действие уже состоялось. Нететическое самосознание — всего лишь словесный способ преодоления эмпирически-психологических концепций эмоций. Это подтверждается при более подробном анализе процесса становления субъективности в форме эмоционального сознания.

В соответствии с феноменологической процедурой отграничения предмета исследования Сартр начинает описание эмоций с того, чем эмоция не является.

Эмоция постигается на фоне нормального, т. е. адаптированного с миром, сознания. Нормальному сознанию мир дан в образе, описанном М. Хайдеггером в фундаментальной онтологии как совокупность инструментов, а в гештальт-психологии — как инструментальное поле (нормальное психологическое поле). Прагматически ориентированное сознание воспринимает внешнюю реальность как набор инструментов, которые служат для реализации различных целей. «Средства,— поясняет Сартр,— сами являются как потенции, которые требуют существования. Это восприятие средства как единственно возможного пути для достижения цели... можно назвать прагматической интуицией детерминизма мира» [19].

Инструментальный мир, или мир, окружающий индивида, с точки зрения действующего сознания имеет экзистенциальную характеристику *трудного* мира. Трудность мира, по Сартру, не есть рефлектированное понятие, имплицирующее субъект-объектные отношения. Трудность мира — это априорное определение внешней реальности; на языке феноменологии — это ноэматиче-

---

[18] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 42.
[19] Ibidem.

ский коррелят наших предприятий, актуально реализуемых или только предполагаемых.

В контексте целостной концепции деятельности нерефлектированного сознания специфика эмоционального отношения к миру выявляется как целенаправленное поведение в условиях, когда пути, обозначенные инструментами «мирового» ансамбля, становятся слишком трудными для реализации. Эмоция есть попытка изменения мира.

Изменение мира субъектом эмоции сводится к тому, что он пытается «жить, как если бы отношения вещей и их потенций регулировались не посредством детерминированных процессов, а с помощью магии»[20]. Но изменение мира посредством нерефлектированного сознания в конечном счете есть изменение самого сознания, а мир преобразуется только символически. Например, в случае пассивного страха, страха, не приводящего к бегству и в своем крайнем проявлении оканчивающегося обмороком, субъект эмоции символически упраздняет ситуацию, переживать которую слишком трудно. Обморок — это и есть магическое, т. е. не опосредствованное инструментально (в число инструментальных отношений входит и дискурсивное мышление, или рациональное постижение ситуации) воздействие на мир с целью его упразднения. Но мир «упраздняется» путем аннигиляции самого сознания, что и происходит в обмороке.

Активный страх, или бегство, имеет место тогда, когда невозможно упразднить само сознание. Бегство оказывается «разыгрываемым обмороком», «отрицающим» устрашающий объект с помощью всего тела.

Феноменология эмоции страха, таким образом, резюмируется Сартром в утверждении сознания «как сознания, которое имеет целью отрицать посредством магического поведения объект внешнего мира, которое доходит до самоуничтожения, чтобы вместе с собой уничтожить и сам объект»[21].

Такую же функцию, но с меньшим коэффициентом неантизации выполняют эмоции пассивной и активной грусти. Цель пассивной грусти — избежать необходимости изыскивать новые средства в мире, когда старые оказались недействительными. Активная грусть, прояв-

---

[20] Ibid., p. 43.
[21] Ibid., p. 46.

лением которой может служить описанный П. Жане случай, когда больная испытывает в кабинете у врача нервный кризис, чтобы отказаться от признаний, есть, по Сартру, «магическая комедия немощи».

Наконец, единственный пример положительной эмоции, исследованный Сартром,— радость — интерпретируется как «магическое поведение, которое пытается реализовать посредством заклинания обладание желаемым объектом как мгновенной тотальностью» [22]. Несмотря на положительный характер, эмоция радости тоже несет в себе неантизирующее отношение к ситуации. Нетерпеливое ожидание желаемого объекта выливается в символическое отрицание временных и пространственных опосредований, вклинивающихся между субъектом эмоции и объектом желания.

Таким образом, в том, что касается финалистской интерпретации эмоций, Сартр воспроизводит функциональную теорию Жане, переосмысленную с помощью психоаналитической концепции эмоции как символического удовлетворения желания. Что касается гештальтпсихологии, то в феноменологической психологии эмоций полностью сохраняется разработанный гештальтистами дуализм инструментального и магического полей. Но до сих пор речь шла о чисто формальных характеристиках эмоций. Исследование материи эмоций должно, по мысли Сартра, преодолеть дуализм инструментального и магического полей во внеположном мире. Попытка снятия этой противоположности и приводит к словесному спасению свободы спонтанного сознания.

Переход и соединение инструментального и магического полей деятельности сознания должны осуществляться с помощью тела. «В эмоции,— пишет Сартр,— именно тело, направляемое сознанием, изменяет свои отношения с миром, чтобы мир изменил свои качества» [23]. Так, в эмоции страха, и в случае обморока и в случае бегства, тело играет роль посредника между символическим упразднением мира и сознанием. Само же сознание, несмотря на то что, очевидно, именно *трудный* мир вызывает эмоцию, оказывается источником эмоционального поведения. «Источник эмоции,—

---

[22] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 49.
[23] Ibid., p. 44.

утверждает Сартр,— это спонтанно переживаемая деградация сознания перед лицом мира» [24].

Введение тела, носителя физиологического субстрата психологических феноменов, в поле феноменологического исследования отодвигает на более позднее время ответ на вопрос: почему свободно полагаемое сознанием эмоциональное отношение к миру пытается преодолеть само это сознание? Прежде Сартру приходится решать другой вопрос: каков в конечном счете источник эмоций? Находится ли он во внешнем мире и в таком случае является объективной детерминантой эмоционального отношения или эмоция все-таки, несмотря ни на что, свободно проектируется сознанием?

Решение этого вопроса, который приобретает форму проблемы соотношения сознания и объектов «трудного» мира, или соотношения формы и материи эмоций, выливается в воспроизведение дуализма кантовского типа: утверждение свободы формообразующей деятельности трансцендентального сознания «наталкивается» и фактически опровергается носителем материи эмоций — физиологическими механизмами тела. И действительно, характеризуя объекты внешнего мира, провоцирующие эмоции и их отношение к сознанию, Сартр воспроизводит описанное Кантом отношение между формой познания и заполняющим ее чувственным материалом созерцания. Субъект эмоции, по Сартру, приписывает объекту, вызывающему страх, ужасный характер и в этом смысле является «автором» эмоции. Обморок или бегство конституируют объект как ужасный. Но качество ужасного несет в себе лишь «форму», а не «материю» ужаса. Для истинного постижения ужасного необходимо заполнение «формы» ужасного качества объекта «материей» ужаса. «Нужно,— поясняет Сартр,— чтобы формальная рамка поведения была наполнена чем-то смутным и тяжелым, которое служит ей материей» [25].

Материей ужаса и являются телесные или физиологические механизмы, представляющие собой, *серьезные* эмоции. Поэтому эмоция не есть чистое поведение, т. е. поведение сознания, а поведение тела, пребывающего в некотором состоянии (то, что Джемс называл «беспо-

---

[24] Ibid., p. 54.
[25] Ibid., p. 52.

рядком»). Но и само по себе состояние не может вызвать поведение тела: для этого необходимо интенционированное сознание, проектирующее то или иное поведение. Поведение же вне состояния (физиологического субстрата эмоции) было бы чистейшей комедией. Отсюда проистекает верование в серьезность практикуемого поведения в случае «истинной» эмоции. Использование тела в качестве «обиталища» деградировавшего сознания возможно в силу двойственной его природы: с одной стороны, тело представляет собой объект внешнего мира; с другой — оно является непосредственным переживанием сознания и, как у Бергсона, служит «мостом», соединяющим изначально разъединенные системы сознания и мира.

Тело является главной «составляющей» ситуационного пребывания индивида в мире. Тождественность тела самому себе привносит момент фактичности в человеческую ситуацию, определяющий ту или иную материю эмоционального поведения. Роль тела меняется в зависимости от горизонта, в котором протекает поведение индивида. В поле инструментального отношения тело выполняет функцию инструмента, как и объекты внешнего мира. В поле эмоционального постижения деградированное сознание оказывается «пленником» тела, как, например, при бегстве в случае активного страха.

Правомерная ссылка на физиологические механизмы эмоций (без их учета феноменологическая психология оказалась бы всего-навсего набором постулатов, основанных на положении об интенционированности сознания, и не давала бы выхода к конкретной материи психического) приводит Сартра к фиксации противоречия, касающегося происхождения эмоциональных качеств, составляющих формальную рамку эмоций.

Мы уже знаем, что определение «ужасности» сознание приписывает внешним объектам. Эмоциональные качества продуцируются самим сознанием в качестве мотивировки собственной деятельности. И хотя, как пишет Сартр, «поведения, сведенные к ним самим, лишь схематически вырисовывают на объекте эмоциональные качества, которые *мы им придаем* (курсив наш.— *Л. Ф.*)»[26], утверждать сознание источником продуци-

---

[26] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 52.

рования эмоциональных качеств — значит вступать в противоречие с посылками феноменологии, сформулированными Сартром в статье «Фундаментальная идея Гуссерля: интенциональность». Читатель помнит, что очищенное от всякого содержания сознание бросалось в гущу внешнего мира, наделенного качествами, несводимыми к состояниям сознания. Кроме того, если только в сознании видеть источник эмоциональных качеств внешних объектов, то это значит сделать нормой поведение описанного П. Жане психостеника: последний сам продуцирует фиктивные психические образования, которые служат причиной его страхов. Поэтому Сартр вынужден признать, что в поле магического отношения к миру «свойство *плененности* сознания не реализуется самим сознанием, свойство плененности исходит от объекта; объекты суть пленяющие, связывающие — они завладевают сознанием» [27].

Для спасения свободы сознания и приходит на помощь сартровское учение о нерефлектированной природе человеческого поведения, лежащего в основе всех прочих модификаций его деятельности. Видимо, считает Сартр, в границах эмоционального поведения цель не полагается сознанием, несмотря на то что нерефлектированное сознание эмоции есть всегда нететическое сознание о себе самом. Но эта «иллюзия» разрушается фактом существования двух разновидностей рефлексии, осуществляемых сознанием: соучаствующей рефлексии и очищающей рефлексии.

«Обычно,— пишет Сартр,— мы направляем на эмотивное сознание соучаствующую рефлексию, которая, конечно, не схватывает сознание как сознание, но в той мере, в какой оно мотивировано объектом... я гневлюсь, *потому что* он ненавистен» [28].

Очищающая рефлексия, которая надстраивается над первой, являет собой вторичное образование и должна, по мысли Сартра, открыть финальную природу эмоции, т. е. утвердить эмоциональную реакцию как свободное целеполагание. «Освобождение (плененного сознания.— *Л. Ф.*),— утверждает Сартр,— должно исходить от очищающей рефлексии либо от полного исчезновения вол-

---

[27] Ibid., p. 55.
[28] Ibid., p. 62—63.

нующей ситуации»[29]. Но все дело в том, что описанные в «Очерке теории эмоций» конкретные эмоциональные проявления — пассивный и активный страх, пассивная и активная грусть и радость — исследовались с учетом соучаствующей рефлексии. Феноменологическая психология эмоций, которая была бы построена средствами очищающей рефлексии, осталась так и не выполненным Сартром обещанием. А это значит, что вопрос о том, почему продуцирующее эмоцию сознание пытается подавить свою собственную свободную активность, остается без ответа. Более того, долженствующая быть открытой с помощью очищающей рефлексии гипотетическая преднамеренность символического (эмоционального) отрицания трудной ситуации приводит к такому же возражению, которое вызывали все натуралистические концепции, исходившие из допущения биологической полезности эмоций (Джемс, Ланге). Смысл этого возражения Л. С. Выготский сформулировал в виде вопроса: «Почему острые движения эмоциональных процессов приводят к таким изменениям всего сознания, которые отодвигают на задний план течение ряда функций, обеспечивающих нормальную жизнь сознания»[30]. Спиритуализация психологии эмоций в теоретическом смысле оказывается «перевернутым» натурализмом, ибо, так же как и в критикуемых Выготским учениях, в феноменологической психологии Сартра эмоции не подлежат контролю ясного сознания (очищающей рефлексии).

Пока же речь идет о сопровождающей эмоции соучаствующей рефлексии, можно с полным правом констатировать, что финализм Сартра в главных своих чертах воспроизводит функциональную теорию П. Жане. Разница между ними состоит лишь в том, что на эмоциональное поведение проецировалась экзистенциалистская антропологическая концепция о человеке как «творящем из ничего свою собственную экзистенцию».

Однако иллюзорной оказывается не «плененность» эмоционального сознания, а сама свобода спонтанного нерефлектированного сознания. Процедура расширения сферы, «покрываемой» понятием «сознание», против которой предостерегал Фрейд, утверждение свободы сознания, о которой оно само ничего не знает, приводит

[29] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions, p. 55.
[30] *Выготский Л. С.* Развитие высших психических функций, с. 322.

Сартра к спиритуализации фрейдизма, которая в действительности оказывается лишь словесным его преодолением. Нерефлектированное сознание, которое довольствуется «доонтологическим пониманием» своего существования, пониманием, не поддающимся объективации в понятийно, шире — словесно оформленном виде, оказывается, «в сущности, мало чем отличным от бессознательного: как и бессознательное, оно слепо». Дуализм же эмоционального и инструментального «миров» воспроизводит в общих чертах дуализм бергсоновского прагматического интеллекта и «жизненного порыва». Таков итог встречи субъективно-идеалистически рассматриваемого, ничем не детерминированного сознания и эмпирической психологии.

Феноменологическая процедура анализа эмоций приводит Сартра к тому же просчету, который был уже заложен в фундаменте психологии воображения. Из «психологической системы» сознания Сартр вычленил один фрагмент деятельности и не сумел связать его с остальными психическими функциями. Так же как воображение оказалось оторванным от восприятия и мышления, эмоции в феноменологической психологии никак не связаны с мыслительной функцией. Между тем в исследованиях даже современных Сартру (в пору создания им психологии эмоций) психологов, в частности Блейлера, содержится бесспорное доказательство структурной связанности интеллектуальных и эмоциональных моментов психики. Связь этих двух моментов частично сохраняется даже в случае преобладания эмоций — случае аутистического мышления. Как аутистическое, так и реалистическое мышление являет собой, по выражению Л. С. Выготского, «синтез интеллектуального и эмоционального процессов». Причем «в случае реалистического мышления эмоциональный процесс играет скорее ведомую, чем ведущую, скорее подчиненную, чем главенствующую, роль, а в аутистическом мышлении он выступает в ведущей роли; наоборот, интеллектуальный процесс, в отличие от того, как он выступает в системе реалистического мышления, оказывается не ведущим, а ведомым» [31]. Кроме того, в работах современных психо-

———

[31] *Выготский Л. С.* Развитие высших психических функций, с. 327.

логов делаются продуктивные попытки выявить роль эмоций в процессе *общественной* деятельности человека. Так, Ж. Пиаже высказал мысль, сходную с положением Л. С. Выготского: «Аффективная жизнь, так же как и интеллектуальная, является продолжительной адаптацией; и в том и в другом случае адаптации не только параллельны, но и взаимозависимы, ибо чувства выражают интересы и ценности деятельности, структуру которой конституирует интеллект»[32]. Общественное происхождение эмоций еще более выпукло прослеживается в работах психологов-марксистов, рассматривающих эту проблему в контексте марксистского учения о человеке как субъекте общественной практики. Известный советский психолог С. Л. Рубинштейн писал: «Выступая в качестве потребностей, в качестве конкретной формы ее существования, эмоция выражает активную сторону потребности»[33].

В феноменологической же психологии эмоция освобождается и «сверху» и «снизу». Если отвлечься от того, что в психологическом отношении освобождение «снизу» фактически не состоялось, то станет ясным, что субъект эмоций «повисает» у Сартра в пустоте. В сочетании с эмансипацией от интеллектуализма, наложившей печать на всю антропологию Сартра, отрыв эмоций от общественной их основы предопределил внеисторический характер учения Сартра о человеке, сведение его деятельности к чисто житейским, бытовым отношениям, никак не соотносимым с общественной практикой.

Именно поэтому необходимо сказать несколько слов об антропологических выводах, вытекающих из феноменологической психологии эмоций. В рамках «Очерка теории эмоций» сартровская антропология приобретает некоторые более определенные черты, которых не было в работах, посвященных сознанию.

Главный вывод из психологии эмоций, с точки зрения проблемы соотношения всеобщего и единичного, взятой в ее антропологическом измерении, состоит в утверждении всеобщности конечного. В отличие от традиционно-идеалистического понимания абсолютного как

---

[32] *Piaget J.* La formation du symbole chez l'enfant. Paris — Neuchatel, 1945, p. 220.
[33] *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. М., 1946, с. 460.

надличного, в психологии эмоций чувственно-конечное оказывается способом «прорыва» к абсолютному. «Эмоция,— утверждает Сартр,— не есть банальный эпизод нашей повседневной жизни, она есть интуиция абсолютного» [34].

Опрокидывание вертикального измерения человеческого мира, построенного различными философиями духа, возвращение к посюсторонней конечности, к экзистенциальной основе человеческого бытия — это и есть обретение единичной субъективности, предмет специального внимания экзистенциализма. Если отвлечься от синонима субъективности в идеалистической философии — человеческой свободы, которая опровергается всякий раз, как только сартровское исследование переносится на почву психологических фактов, и остановиться на той роли, которая отводится деятельности нерефлектированного сознания в контексте экзистенциального опыта, то выясняется, что абсолютизации подвергается как раз эмоциональная сфера активности субъекта.

Магический мир, в горизонте которого протекает эмоциональное поведение, накладывается на подчиненный материальным детерминациям мир инструментов. Вытекающее из теоретико-познавательных задач кантовское деление тотальности реального на ноуменальный и феноменальный мир переводится Сартром в экзистенциальный план. Магическое является экзистенциальной структурой мира, в которой разворачивается специфически человеческая деятельность, подлинно социальными оказываются эмоциональные, или магические, отношения. «Категория магического,— настаивает Сартр,— управляет интерпсихическими отношениями людей в обществе, а точнее, нашими восприятиями другого» [35]. Человек для человека оказывается в таком мире «колдуном», а «социальный мир — это прежде всего мир магического» [36].

В гегелевской антропологии магическое отношение определяется как «чуждое всякой опосредованности отношение внутреннего к внешнему или другому вообще»,

---

[34] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des emotions, p. 56.
[35] Ibid., p. 58.
[36] Ibidem.

частным случаем которого является «непосредственное воздействие духа на тело»[37]. Магическое, таким образом,— это такое отношение между людьми, из которого изъяты всякие опосредования не только социального порядка, но и опосредования, протекающие в форме дискурсивного мышления и даже словесного общения. Парадигма социальной связи экзистенциальной общности, намеченная Сартром в феноменологической психологии эмоций, предвосхищает в этом смысле и «социум» феноменологической онтологии и общество, описанное в «Критике диалектического разума». И в том и в другом случае о подлинных (т. е. экзистенциальных) межличностных отношениях речь будет идти лишь в той мере, в какой из этих отношений будут изъяты все опосредования, которые, по Сартру, независимо от их происхождения, носят принципиально отчуждающий характер. Если мы вспомним, что опосредование было главным объектом киркегоровской критики гегельянства, то мы вправе сказать, что в рамках психологии эмоций Сартр реализует модель сознания, выработанную Киркегором.

Непосредственный контакт сознания и бытия, обретенный Рокантеном, героем «Тошноты», переносится теперь в план социальных отношений. Но разве не происходит в мире магического реставрации тех самых «нутряных» отношений, в борьбе с которыми Сартр использовал феноменологию?

Ответ на этот вопрос дает критический анализ «условий человеческого существования», описанных в феноменологической онтологии Сартра, переходным моментом к которой являются разработанные им в психологии эмоций категории феномена и «магического».

Главная тема философии Сартра, тема свободы, взятая в ее негативном определении — как способность отрицания, онтологизируется, превращается в «ничто» и составляет коррелят бытия. Охватывание тотальности реального с помощью бытия и ничто выражает суть экзистенциалистского проекта описания бытия человека в мире. Составляя фундамент индивидуального человеческого сознания, ничто, существующее как процесс неантизации, относится к психологическому как моменту,

---

[37] *Гегель Г. В. Ф.* Соч., т. III. М., 1956, с. 130, 194.

опосредующему отношения ничто и бытия и других индивидуальных сознаний, оно играет роль связующего звена в межличностных отношениях.

Критический анализ сартровской антропологии принимает теперь форму критики феноменологической онтологии. На возможный вопрос: правомерно ли представлять онтологию как антропологию — мы можем, помимо уже цитированного нами М. Фарбера, усматривающего во всех без исключения экзистенциалистских философиях антропологические учения, сослаться на одно из самых первых обоснований антропологии в новой философии, данное Кантом.

Учения о человеке Кант разделял на физиологическую и прагматическую антропологии. Физиологическая антропология предполагает исследование того, «что делает из человека природа, а прагматическая — исследование того, что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя» [38].

Сартровская антропология в «Бытии и Ничто» как раз и принимает форму того, чтó человек делает из себя. Онтологический уровень, на котором ведется это исследование, проецируется на психологию, или на то, чтó, по Канту, делает из человека природа. Неантизирующая деятельность «делающего себя из ничего» сознания и психологические механизмы (природа), подлежащие преодолению, и обусловливают перипетии отношений бытия и ничто, в которых сама психология подвергается частичной онтологизации. Исходные посылки сартровского учения о сознании, изложенные во введении, порождают субъективно-идеалистическую концепцию человека, внутри которой онтологически обоснованная свобода индивида, сводимая к отрицанию, обрекает его на изоляцию и невозможность организации социальной связи с другими сознаниями («бытие-для-себя» и «бытие-для-другого»). Столкновение же онтологического и психологического уровней в завершающем антропологическое учение Сартра экзистенциальном психоанализе доказывает фактическую утрату в качестве постулата утверждаемой человеческой свободы.

---

[38] *Кант И.* Соч., т. 6. М., 1966, с. 351.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ КАК АНТРОПОЛОГИЯ

1. ОНТОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ, ИЛИ «БЫТИЕ-ДЛЯ-СЕБЯ»

«Бытие и ничто», главное произведение Сартра, в отличие от работ по феноменологической психологии, посвящено исследованиям бытия человека в мире и описанию условий человеческого существования. В феноменологической онтологии сознание описывается Сартром не с точки зрения каких-то конкретных психологических проявлений — воображения или эмоционального поведения, но как особая реальность, проявляющая свою специфичность в качестве «жизненного мира». Речь идет, в сущности, о феноменологической теории бытия и человеческой реальности, и вся экзистенциалистская онтология строится с помощью метода, разработанного специально для феноменологических анализов сознания. В результате внешняя сознанию реальность — целокупность бытия — описывается только в терминах сознания же и представляет такую своеобразную форму субъективного идеализма, в которой характеристики внешней реальности почерпнуты из внутреннего мира субъективности. И хотя сознание, как мы видели, изначально очищается Сартром от всех психологических определений, тем не менее для построения связи сознания с миром он прибегает к частичной онтологизации психического. Процесс онтологизации психического постоянно осуществляется Сартром в процессе построения его экзистенциалистской онтологии. Исходным же пунктом для этой операции оказывается сартровская теория феномена, цель которой — «преодолеть» недостаток предшествующих феноменологии философий как материализма, так и идеализма, которые, по мнению Сартра, дуалистически решают вопрос о соотношении сознания и мира. Феноменология, по мысли Сартра, единственная

философия, способная преодолеть дуализм внешнего и внутреннего, потенции и акта, явления и сущности. Это означает в конечном счете, что и реальность сознания, или субъективность, и внешний мир сводятся к единственной форме их существования или проявления — к феноменальному бытию. Причем человеческая субъективность как изначально конечная реальность, ее количественная и качественная характеристика, сводимая к конечному числу проявлений, и внешний мир, практически бесконечный, вступают в отношение конечного и бесконечного. Такая дихотомия, с точки зрения феноменологии Сартра, единственно правомерна. Из феноменологической психологии эмоций мы уже знаем, что способ бытия сознания — это явление сознания, а явление — это и есть феномен. Применительно к бытию внешнего мира утверждение феноменального бытия как единственно существующего означает, что серия феноменальных проявлений исчерпывает само бытие. За «пленкой» феноменов, которую классическая идеалистическая философия рассматривала как передний план бытия и сквозь которую в соответствии с познавательным императивом следовало «прорваться» к сущности (Гегель), не располагается, согласно Сартру, никакая подлежащая познанию реальность. «Феноменальное бытие,— утверждает он,— проявляется, оно проявляет свою сущность точно так же, как и свое существование, и оно не что иное, как хорошо связанная серия этих проявлений» [1].

Модель феноменального бытия сознания, которая также сводится Сартром к серии феноменов, или способов явления сознания, проецируется на внешнее бытие. И подобно тому как сознание все без остатка выявляется в серии своих проявлений, так и внешнее, или предлежащее субъективности, бытие не отсылает к «таящейся» за спиной феномена сущности явления. Сущности как чего-то отличного от феномена сознания, по Сартру, не существует. Можно говорить лишь о смысле феномена, который предполагает прежде всего его соотнесенность с оценивающим, или прагматически ориентированным, сознанием.

---

[1] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant. Paris, 1960, p. 12—13.

Но сведение внешней реальности к сериям феноменов еще не дает выхода к бытию и касается только первого члена высказывания «феноменологическая онтология». В соответствии с экзистенциалистской теорией бытия за завесой феноменов, подлежащих описанию, располагается трансфеноменальное бытие — нерасчлененная реальность сущего, или его иррациональный корень.

Уже этот предварительный контур экзистенциалистской концепции бытия дает повод для проведения параллели с кантовской конструкцией, разделяющей внешнюю реальность на феноменальный и ноуменальный мир. Мир ноуменов, или вещей в себе, у Канта тоже не подвергается никакому членению в силу его абсолютной непознаваемости. Мир же явлений, или феноменов, составляющий сферу опыта, который в некоторых философских концепциях после Канта был оторван от своей материальной основы и абсолютизирован, вылился в итоге в плоскую картину реальности современных позитивистских философий. Но если позитивистски прочитываемый феноменальный мир целиком поддавался рациональному упорядочению, то в экзистенциализме Сартра он служит лишь предметом феноменологического описания, или выявления смысла, придаваемого бытию деятельностью сознания. Сознание связывается с феноменальным бытием не познавательным отношением, но соотносится с ним непосредственно. «Бытие,— поясняет Сартр,— будет обнаружено нами некоторыми средствами непосредственного доступа, скуки, тошноты и т. д., и онтология станет описанием феномена бытия таким, каким он проявляется, т. е. без опосредований» [2].

Уже в начальных пунктах феноменологической онтологии в качестве соединительного момента бытия и сознания берутся психологические, а точнее, эмоциональные проявления индивида. Но для того чтобы две системы, изначально разъединенные, имели общее измерение, необходимо сами психологические определения перенести в экзистенциальный план и приписать им предикат бытия. Это и происходит у Сартра. Примечательным в онтологизации психического, теоретические предпосылки которой мы излагаем, является и то, что онтологизируются не традиционные для субъективного

[2] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 14.

идеализма проявления сознания, такие как восприятие (так Беркли сводил бытие вещи к ее восприятию). Напротив, Сартр специально разъясняет, что «бытие феномена не может быть восприятием» [3]. Между сознанием и бытием устанавливается экзистенциальное отношение эмоциональных или близких к ним связей.

Отграничивая свое, т. е. экзистенциалистское, понимание сознания от традиционно-идеалистических концепций, сводивших функцию сознания к познанию, а бытие сознания — к мере его познанности, Сартр утверждает, что «сознание не есть особый способ познания, называемый внутренним смыслом, или самопознанием. Сознание — это трансфеноменальное измерение бытия субъекта» [4]. Интерпретация сознания как трансфеноменального бытия субъекта есть результат дальнейшей онтологизации процедуры углубления феноменологической редукции. В итоге весь мир, предлежащий сознанию, не просто оказывается вне сознания: само сознание при этом становится «тотальной пустотой».

Следует подчеркнуть еще одно обстоятельство. Сознание в сартровском описании никоим образом не возвышается до самосознания, которое в классическом рационализме понималось прежде всего как самопознаваемость.

Само описание сознания по связи с внешним миром в терминах «субъект-объект» (что и было условием познаваемости и сознания и внешнего мира, согласно классическому рационализму) отрицается Сартром. «Расколотость» сознания на субъект и объект рассматривается им как гносеологический пережиток всей прежней философии, который необходимо *преодолеть*. В противовес классическому рационализму Сартр утверждает: «самосознание не есть пара... оно есть непосредственное и некогнитивное отношение себя к себе» [5].

Упразднение познавательного отношения сознания как к самому себе, так и к внешней реальности имеет в феноменологической онтологии те же антропологические последствия, что и в психологии эмоций: всеобщее определение человека упраздняется и растворяется в

---

[3] Ibid., p. 27.
[4] Ibid., p. 17.
[5] Ibid., p. 19.

единичном опыте конкретно существующего индивида. «Отказавшись от примата познания,— утверждает Сартр,— мы открыли *бытие* познающего и встретили абсолютное, то самое абсолютное, которое рационалисты XVII века определили и конституировали логически как объект познания. Но именно потому, что речь идет об абсолютном самого существования, а не познания, абсолют не подпадает под известное возражение, согласно которому познанный абсолют не является больше абсолютом, так как он соотносится с познанием, которое о нем имеют. В действительности абсолют является здесь не результатом логической конструкции на почве познания, но субъектом са́мого конкретного из опытов» [6].

Онтологическая трактовка сознания и должна, по мысли Сартра, служить объединяющим моментом всей феноменологической онтологии и определять, в частности, феноменологическое видение и бытия мира, внешнего сознанию. В этом смысле он утверждает, что «сознание имплицирует в своем бытии не сознательное и трансфеноменальное бытие» [7]. В замысле, таким образом, сознание и бытие произрастают, если можно так выразиться, из единого корня, над которым надстраиваются проявления психологического: тошнота, скука, эмоции и т. п.

Бытие, другими словами, охватывает собой все. Сартр приближается здесь к романтической, в сущности пантеистической, трактовке бытия немецкими романтиками, для которых категория «все» была центральной. Но такой подход не вычленяет специфики человеческой реальности, отличной от «бывания» внешнего мира природы.

Именно поэтому Сартр, не успев утвердить единство бытия сознания и внешнего мира, спешит привести их в отношение противостояния. Разъединение сознания и бытия и постановка сознания в отношение перманентного отрицания бытия совершается Сартром путем переформулирования хайдеггеровского определения «наличного бытия» (*Dasein*). Первоначально, в абстракции, сознание и бытие даны в единой структуре, каждый член которой включает в себя свою противоположность. «Со-

---

[6] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 23.
[7] Ibid., p. 29.

знание,— заявляет Сартр,— есть бытие, существование которого полагает сущность, и обратно: оно есть сознание о бытии, сущность которого имплицирует существование, т. е. его видимость требует бытия»[8]. Наконец, охарактеризовав бытие сознания как предшествующее «ничто», именно в сознании и в слитности его с бытием мира Сартр видит условие преодоления идеализма. Однако «перемычка», связующая бытие сознания и бытие мира, размывается самим сознанием. Сартр полностью отрывает сознание от его бытийственного корня, развивая основную тему экзистенциализма — тему свободы, которая в онтологии сознания принимает форму суждений: «сознание существует посредством самого себя», «всякое сознательное существование существует как сознание о существовании», невозможно приписывать сознанию иную мотивацию, чем оно само»[9] и т. д. Все это полностью воспроизводит описанное в «Трансценденции Я» творчество сознанием самого себя из ничего. «Эта детерминация сознания самим собой,— утверждает Сартр,— не должна пониматься как генезис, как становление, иначе нужно было бы предположить, что сознание предшествует своему собственному существованию»[10].

Таким образом, в самом замысле построения единой теории бытия содержится противоречие между признанием единой онтологической основы бытия сознания и внешнего мира и субъективно-идеалистической концепцией сознания, разработанной Сартром в ранних работах и перенесенной им в более поздние работы. Признание за сознанием измерения трансфеноменального бытия оказывается всего лишь онтологизацией процедуры разрушения субъективности в начальном пункте исследования, отказом от традиционного понимания в виде «я» каких бы то ни было преданных идеальных структур, регулирующих конституирование субъективности. Так осуществляется «антиплатоновская» тенденция сартризма, «освобождающая» человека «сверху». Что же касается второй тенденции сартровского экзистенциализма, «антивещизма», «освобождающего» человека

---

[8] Ibidem.
[9] Ibid., p. 20, 22.
[10] Ibid., p. 22.

«снизу», то она полностью реализуется в определении сознания как «тотальной пустоты».

Пустое, равное ничто сознание и противостоящее ему бытие составляют априорную онтологическую рамку, внутри которой сартровский человек конструирует свою субъективность. В процессе «делания» самого себя сознание, по Сартру, и приходит к различению «бытия-в-себе», или всего того, что внешне сознанию, и «бытия-для-себя», или самого сознания. Актом, посредством которого субъективность пробуждается к жизни, является самовопрошание. Перефразируя М. Хайдеггера, Сартр следующим образом определяет сознание: «Сознание есть бытие для которого в самом его бытии содержится вопрос о его бытии в той мере, в какой это бытие имплицирует бытие, отличное от него самого» [11].

Трансфеноменальное бытие предстает сознанию как иное, т. е. как «бытие-в-себе». Посредством вопрошания, которое в известной степени спровоцировано «трудностью» внешнего мира, бытие и раскалывается на два *«несообщающихся региона»*. Причем сознание, имеющее дело с миром сущего, может перейти от него не к его бытию, но к смыслу этого бытия. Так сфера смыслов и определяет область деятельности сартровского сознания.

В отличие от космологизированной философии романтиков, сартровский человек имеет дело с миром «очеловеченной природы», его деятельность разворачивается «в культурном поле» [12]. Последнее определяет в сущности и характеристику самого «бытия-в-себе», и отношение к нему «бытия-для-себя», или человеческой реальности. За онтологией Сартра стоит, таким образом, определенная реакция индивида на современные ему условия существования, описываемые Сартром с помощью предельных философских абстракций. «Бытие-в-себе» Сартр наделяет следующими характеристиками:

---

[11] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 29.

[12] Именно в этом видел М. Мерло-Понти отличие феноменологической психологии от эмпирической: «Было бы абсурдно предполагать, что природа есть... первичный объект нашего восприятия: она выступает гораздо позднее опыта культурных объектов» (*Merleau-Ponty M.* La phénoménologie de la perception. Paris, 1945, p. 33).

«бытие-в-себе» не могло бы быть причиной самого себя как сознание; бытие есть оно (*soi*);

«бытие-в-себе» не имеет секретов; оно массивно и в некотором смысле его можно обозначить как синтез;

«бытие-в-себе» есть полная позитивность, для него не характерны изменения.

Наконец, последняя характеристика «бытия-в-себе» состоит в том, что оно есть и не может быть поэтому ни выведено из возможного, ни сведено к необходимому. Иными словами, оно случайно, и с точки зрения самодостаточного сознания оно излишне.

«Несотворенное, вне основания для бытия, вне всякого отношения с другим бытием «бытие-в-себе» излишне для вечности»,— заключает Сартр[13]. Нерасчлененность, массивная компактность «бытия-в-себе» и абсолютное безразличие по отношению к человеческой реальности и мотивирует эмоционально-негативную форму непосредственного «открытия» бытия сознанием. Именно поэтому магма психического, от которой сознание освобождается изначально как от чего-то «природного» и трансцендентного сознанию, играет двусмысленную роль во всех описаниях Сартром субъективности. С одной стороны, психологические определения сознания являются проявлениями его бытия и обеспечивают связь с внеположным миром, с другой — они подлежат опровержению для утверждения суверенности «тотально пустого», «абсолютно прозрачного сознания».

Для того чтобы выяснить, какие именно психологические характеристики сознания онтологизируются Сартром, необходимо проанализировать роль «ничто» в его онтологии и эмпирическую основу этого универсального определения деятельности сартровского человека.

Сартр признает, что его очерк теории феномена и «поддерживающего» его иррационального корня — трансфеноменального бытия, а также первичная обрисовка сознания, разрывающего генетическую последовательность временнóго протекания, имеет лишь предварительный, самый общий, абстрактный характер. Человек как конкретная реальность или «синтетическая тотальность» может быть представлен, по Сартру, лишь

---

[13] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 34.

как человек «жизненного мира», т. е. описан в мире его повседневной жизнедеятельности.

Но прежде чем выйти к конкретному эмпирическому индивиду, Сартр осуществляет чисто логическое дедуцирование «ничто».

Гегель, как известно, приходил к открытию «ничто» в «Науке логики» посредством очищения бытия от всех конкретных определений. Делая затем исходной точкой движения логики «чистое бытие», Гегель приравнивал его к «ничто».

Сартровское же выведение «ничто» покоится на логическом анализе метафизического вопрошания человека. Человек, по Сартру, адресует свой вопрос безучастному «бытию-в-себе»: «Есть ли такое поведение, которое может открыть мне отношение человека и мира?»[14] Для вопрошающего постоянно существует возможность отрицательного ответа. Поэтому вопрос соединяет две области небытия: небытие знания человека, т. е. неведение, и возможность небытия ответа в предлежащем человеку бытии. В случае же конкретного ответа, привносящего в бытие определение, дифференциацию, возникает третье небытие — небытие определения. Из этого рассуждения явствует, что Сартр использует спинозовскую формулу: определять — значит отрицать, формулу, которая восхищала Гегеля своей глубиной и оформилась у немецкого идеалиста в следующее суждение: дух — это негативное.

Открытие трех областей небытия и приводит Сартра к выводу о том, что «ничто» привносится в мир человеком, и служит поводом для констатации: «Было бы тщетным отрицать, что отрицание появляется на фоне первоначального отношения человека и мира»[15].

Вопрошание, адресованное человеком бытию и содержащее в себе «понимание небытия» до того, как оно может оформиться в конкретное суждение, служит метафизическим прообразом повседневно-практического привнесения человеком небытия в мир. Пример из повседневной жизни, приводимый Сартром, лучше всего иллюстрирует это измерение человеческой деятельности.

Когда я вхожу в кафе, разъясняет Сартр, и вижу,

---

[14] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 38.
[15] Ibid., p. 41.

что мой друг Пьер отсутствует, то происходит синтетическая организация всех объектов помещения, на фоне которых должен появиться Пьер. Превращение кафе в такого рода фон и конституирует первую неантизацию, так как всем деталям интерьера отказано в самостоятельности и индивидуальности. Превращение объектов в фон и означает их скрытое отрицание. На «неантизированном» фоне и сам Пьер конституируется как фрагмент «ничто» — операция, знакомая нам по феноменологии воображения Сартра. Так «отсутствующий Пьер «преследует» это кафе и оказывается условием его неантизирующей организации в фон»,— заключает Сартр [16].

Метафизическое вопрошание и феноменологическое описание повседневной деятельности служит для Сартра источником выхода к всеобщей характеристике человеческой реальности: неантизация в итоге фактически совпадает со свободой. «Нужно,— заключает Сартр,— чтобы отрицание было свободным придумыванием, нужно, чтобы оно вырывало нас из тех стен позитивности, в которые мы замурованы» [17]. Но поскольку неантизация в форме целеполагания, задача которого — отрицание состояния, предшествующего цели, пронизывает собой всю деятельность человека, то для того чтобы отрицание было возможным, «небытие должно быть непрерывным присутствием в нас и вне нас, т. е. ничто преследует бытие» [18].

Феноменологическая концепция ничто, разработанная Сартром, противостоит главным образом концепции Хайдеггера, согласно которой ничто есть «изначальная пропасть», из которой «вытягивается бывающее бытие» [19]. Согласно Сартру, метафизическое вопрошание может состояться лишь перед лицом наличного бытия. И это положение составляет бесспорно материалистический момент сартровской онтологии и позволяет ему, в противовес немецкому экзистенциалисту, утверждать: «Бы-

---

[16] Ibid., p. 45.
[17] Ibid., p. 46.
[18] Ibid., p. 47.
[19] О роли категории «ничто» в онтологии М. Хайдеггера см.: *Гайденко П. П.* Философия искусства М. Хайдеггера.— «Вопросы литературы», 1967, № 7.

тие предшествует «ничто» и обосновывает последнее» [20].

Однако субъективно-идеалистическая сущность сартровской антропологии, принявшей форму феноменологической онтологии, состоит не в отрицании внеположной реальности, а в трактовке самой субъективности, свободной от каких бы то ни было внешних определений. И в этом Сартр и Хайдеггер едины. Бытие, по Сартру, осуществляет первый толчок для приведения в действие сознания и постоянно «имеется в виду». «Ибо ничто может неантизироваться только на фоне бытия. Если ничто может быть дано, то оно дано ни до, ни после бытия или вообще вне бытия, а только в самих недрах бытия, в его сердце, как червь» [21]. Поскольку же метафизическое вопрошание бытия есть специфически человеческое событие и конкретные случаи неантизации берутся Сартром из человеческой повседневности, то «человек есть то бытие, благодаря которому ничто приходит в мир» [22].

Но бытие, по Сартру, наделено характеристиками массивности, плотности, абсолютной позитивности и т. п. Поэтому выражение «человеческое бытие» в смысловой атмосфере сартровской онтологии — всего лишь дань здравому смыслу и потому является фигуральным. В действительности же «бытие, благодаря которому ничто приходит в мир, должно быть своим собственным ничто» [23].

Будучи «ничто», сартровский человек выделяет это самое ничто, как железа́ выделяет гормоны. «Этой возможности для человеческой реальности выделять «ничто», которое его изолирует, Декарт вслед за стоиками дал имя «свобода» [24]. Таким образом происходит онтологизация человеческой свободы. «Ничто» — онтологический эквивалент свободы, а свобода, по Сартру,— это «человеческое бытие, выводящее за скобки свое прошлое, выделяющее свое собственное «ничто» [25].

Так жизнь сознания в описании Сартра оказывается перманентным отрицанием внеположного бытия

---

[20] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 52.
[21] Ibid., p. 57.
[22] Ibid., p. 60.
[23] Ibid., p. 59.
[24] Ibid., p. 61.
[25] Ibid., p. 65.

и своего собственного прошлого. Творящее из «ничто» свою собственную экзистенцию сознание, описанное в «Трансценденции Я», просто обретает статус онтологических характеристик. «Всякий психический процесс неантизации,— не устает повторять Сартр,— включает в себя разрыв между психическим непосредственным, прошлым и настоящим. Именно этот разрыв и есть ничто» [26]. А так как, по Сартру, то, что отделяет предшествующее от последующего,— это и есть ничто, то мы имеем дело с онтологическим конструированием модели сознания, которое невозможно описывать в терминах непрерывного временнóго протекания, т. е. как процесс.

Резюмируя сартровскую концепцию «ничто» как онтологическое выражение человеческой свободы, можно сказать, что в феноменологической онтологии происходит абсолютизация момента целепродуцирования, проецирования в будущее человеческих намерений. Из того факта, что вымысел представляет непременный момент человеческой деятельности, Сартр, точно так же как и в работах по феноменологическим анализам сознания, неправомерно делает вывод о беспредпосылочности всякой деятельности. Метафизическое «раскрепощение» сознания приравнивается к категории «ничто», с которой отождествляется человеческое бытие.

Представление человеческой деятельности как перманентной неантизации неимоверно суживает область деятельности «сáртровского» человека, выводя его за пределы производства какой бы то ни было предметности: будь то знания, как это имело место в великих идеалистических философиях прошлого, или материальное производство в марксистском учении о человеке. Мир «очеловеченной природы», культурный мир, в котором разворачивается деятельность сартровского человека, представляет собой всего лишь декорацию, сумму внешних обстоятельств, по поводу которых индивиду предлагается занять поведенческую позицию. Причем сам индивид в феноменологической онтологии ни в коем случае не является творцом этой культуры, создающим какие бы то ни было позитивные (мыслительные или материальные) содержания. Сартровскому человеку

[26] Ibid., p. 64.

предлагается выработать своими собственными силами поведенческую позицию в мире готовых вещей, созданных другими. Если воспользоваться историко-философской аналогией, то можно сказать, что деятельность экзистенциалистского человека очерчивается сферой кантовского практического разума, за вычетом общеобязательного нравственного закона, с которым субъект кантовской этики соотносит свое поведение. Постулирование ничем не ограниченной свободы человеческого сознания является у Сартра лишь патетической попыткой утверждения принципиальной неотчуждаемости свободы человека и в конечном счете опирается на моральные побуждения.

Но поскольку освобождение человека мыслится Сартром в «способности к самоизоляции» (одно из его определений человеческой свободы), то он и следует по пути, указанному С. Киркегором: свобода обретается в недрах человеческой субъективности в результате сознательного ухода из области общезначимого, социального. Сартр к тому же специально разъясняет, что неантизация не есть простое уничтожение противостоящей человеку массы бытия, а представляет собой изменение *отношения* к этому бытию. Тем самым экзистенциалистская антропология сводит всю деятельность человека к изменению отношений сознания и мира, т. е. ограничивается перестройкой своего собственного сознания. Это-то обращение к внутреннему миру человека при отыскании средств для его собственного освобождения, практически выполняя сартровское намерение «метафизического освобождения» человека, т. е. изменения представления человека о себе самом, обусловливает тот факт, что экзистенциалистская антропология лишается каких бы то ни было точек соприкосновения с любым учением о человеке, ориентированным социально, исследующим внешние по отношению к отдельному индивиду обстоятельства и в изменении их структуры отыскивающим залог освобождения человека. Ко всякой социально ориентированной философии сартровская антропология находится, если воспользоваться гегелевским выражением, в отношении «отрицательного единства», простой рядоположенности, ограничивающейся утверждением своей непричастности к обезличенному миру всеобщих определений.

Именно поэтому в феноменологической онтологии сартровский человек озабочен прежде всего утверждением онтологической свободы перед лицом «природы», сведенной к процессу развертывания психологических и физиологических механизмов «человеческой реальности». При этом психологическая реальность выступает как материал, с помощью которого строится экзистенциалистский «социум».

Все эти моменты определяют направления дальнейшего критического анализа экзистенциалистской антропологии. Мы хотим показать, что Сартр при анализе сознания имеет дело только с психологическими его определениями — факт, предопределивший несостоятельность его проекта «метафизического освобождения» человека.

Самое общее, абстрактное выражение «человеческой реальности», сведенной к сознанию, приняло у Сартра форму утверждения: трансцендентальное бытие сознания равно «ничто». Представленный в таком виде «человек» еще не преодолевает фиктивности бытия фихтеанского субъекта, против которого восстал экзистенциализм, как об этом свидетельствуют упомянутые во введении к нашей работе высказывания Г. Марселя.

Для обобщения конкретных характеристик человеческой реальности Сартр и прибегает к онтологизации психического. Онтологическая пара бытие и «ничто», обнимающая собой «все» и соответствующая противостоянию внешнего мира и человека, психологически оформляется следующим образом.

Психологическим эквивалентом «ничто» в сартровской концепции оказывается тревога, являясь своего рода ферментом субъективности. Все же прочие конкретно-психологические определения отторгаются в область «бытия-в-себе» и подлежат неантизации для утверждения свободы сознания. Отсюда и вытекает двусмысленность психического в теории бытия Сартра. Так, трансфеноменальное бытие сознания, или «ничто», феноменально открывается человеку в форме негативных эмоций: ненависти, защитных реакций, сожалений и т. п. Названные эмоции суть эмпирически переживаемые психологические события. Главной же формой непосредственной интуиции «ничто» является тревога. Чувство это,

специально исследованное Киркегором в трактате «Понятие страха», принимает у Сартра характер онтологического, изначально присущего человеку определения. Тревога — это онтологический коррелят «ничто». «Ничто» — синоним свободы, а тревога — страх человека перед этой свободой. «Именно в тревоге,— утверждает Сартр,— человек осознает свою свободу, или, если хотите, тревога есть способ бытия свободы в качестве сознания бытия. Именно в тревоге свобода в своем бытии подвергается вопрошанию о себе самой» [27].

Тревога отличается от страха тем, что ее испытывают перед самим собой, а страх — перед внешним миром. Страх, протекающий как эмпирически-психологическое событие, представляет собой нерефлектированное восприятие трансцендентного сознанию «трудного мира». Тревога же есть рефлективное постижение сознанием своей собственной свободы. Страх и тревога противопоставляются по принципу соучаствующей и очищающей рефлексии в феноменологической психологии эмоций. Очищающая рефлексия принимает форму тревоги, высвобождает сознание, плененное страхом, пронизанным соучаствующей рефлексией, и открывает сознанию его собственную свободу. Антропологическое значение тревоги, по Сартру, сводится еще и к тому, что она открывает человеку отчужденность его от общечеловеческой сущности и является, таким образом, субъективным ощущением распада общечеловеческих связей. «Тревога как проявление свободы перед самим собой,— утверждает он,— означает, что человек всегда отторгнут «ничто» от своей сущности» [28]. Причем сущность в этом случае понимается Сартром не так, как это было в случае феноменологической психологии воображения и эмоций, в которой сущность феноменов сознания отождествлялась с их смыслом. Сущность — это совокупность характеристик человеческого характера, априори детерминирующего поведение человека. Ссылаясь на положение Гегеля о том, что «сущность — это то, что было», и сопоставляя его со своей антропологической концепцией, опирающейся на воззрение о человеке, «творящем из ничего свою экзистенцию», Сартр и сфор-

---

[27] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 66.
[28] Ibid., p. 72.

мулирует позже тезис, который многими комментаторами отождествляется с сутью его экзистенциализма: существование предшествует сущности.

Положение это утверждает, по существу, непредсказуемость поведения человека и его практически неограниченную свободу в выборе средств для реализации открывающихся перед ним возможностей. Поэтому его конечный смысл состоит в том, что сущность человека — это некая константа человеческого индивида, которая поддается описанию лишь после его смерти. Оно переводит на язык философских понятий представление о судьбе, которое А. Мальро, предвосхитивший в своих романах модель сартровского человека задолго до возникновения этого варианта французского экзистенциализма, резюмировал в формуле: «Только смерть превращает жизнь человека в судьбу».

Поскольку «ничто», по Сартру, отделяет человеческую реальность от ее собственной сущности, но порождается все же самой этой реальностью, человек обладает «знанием» о «ничто» до того, как он может высказать это знание в суждении на основе объективированных психологических состояний. Разграничение Сартром интуитивно-непосредственного, «нерефлектированного» знания о «ничто» и знания о нем на уровне «вторичного», рефлектированного сознания преследует цель подчеркнуть онтологический примат именно нерефлектированного сознания, свободного от всех последующих психологических (эмоциональных и др.) объективаций и состояний. Подобно тому как субъект эмоций практиковал свободу, не зная о ней и не зная о цели, которую преследует трансцендентальное сознание, размещенное за смутной плотностью материи эмоций, свобода сознания в онтологии протекает в модусе повседневного действия, при котором «сознание действующего человека есть нерефлектированное сознание» [29], за пределами которого рефлексия открывает свободу в чистом, не замутненном соучаствующей рефлексией, виде.

Очищающая рефлексия выполняет функцию «инквизиции», не имеющей другого назначения, кроме вменения человеку ответственности за любой из совершаемых им поступков, как поступков абсолютно свободных. Та-

---

[29] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 74.

кое сопоставление напрашивается тем более настойчиво, что психологический детерминизм отвергается Сартром именно из-за моральных соображений. Моральная направленность сартровской онтологии принимает форму антивещизма. «Психологический детерминизм,— утверждает он,— до того как он является теоретической концепцией, есть прежде всего извиняющее поведение. Он есть рефлексивное поведение перед лицом тревоги, он утверждает, что в нас имеются антагонистические силы, тип существования которых можно сравнить с типом существования вещей... сводя нас лишь к тому, что мы есть, он вновь вводит нас в абсолютную позитивность «бытия-в-себе» и благодаря этому вновь интегрирует нас в недра бытия» [30].

Первая часть этого высказывания, выявляющая моральную направленность сартровских исканий, сразу же наталкивается на исключающее объективную мораль отрицание ценностей. Ценности Сартр трактует как совершаемое самим субъектом гипостазирование платонических сущностей, расположенных в области «в-себе-бытия» и представляющих источник отчуждения. Реализуя антиплатоновскую тенденцию, Сартр отрицает их — так завязывается узел парадокса сартровского человека, смысл которого выявится в итоге нашего анализа феноменологической онтологии. Теперь же следует подчеркнуть, что, с одной стороны, очищающая рефлексия уличает нерефлектированное сознание в его полной свободе и утверждает невозможность морали. «Повседневная мораль (читай: мораль прагматически ориентированного сознания.— *Л. Ф.*) исключает этическую тревогу»,— утверждает Сартр [31]. С другой стороны, моральные интенции сартровской антропологии не вызывают сомнений, когда мы выясняем двойную функцию, выполняемую тревогой именно как психологическим феноменом. Ибо тревога, поскольку она является психологическим эквивалентом «ничто», сама может быть объектом отрицания. Отрицание отрицания, которое в действительности переживается человеком, бегство от тревоги принимает в сартровских описаниях форму «нечистой совести». Как разновидность деятельности

---

[30] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 78.
[31] Ibid., p. 75.

сознания «нечистая совесть» сама является неантизацией. И «эта неантизирующая способность сама неантизирует тревогу в той мере, в какой я избегаю ее, и неантизирует себя в той мере, в какой *я являюсь ею, чтобы избегнуть ее*» [32].

В акте «нечистой совести» происходит изменение направления неантизации: вместо того чтобы быть направленной вовне, неантизация направлена на само сознание. Смысл «нечистой совести» — это сокрытие свободы перед самим собой путем ссылки либо на внешние обстоятельства, либо на психологические детерминации, вызвавшие тот или иной поступок. «Нужна изначальная интенция и проект нечистой совести; этот проект включает в себя понимание нечистой совести, как таковой, и дорефлективное постижение сознания как осуществляющегося в форме нечистой совести» — таково у Сартра развернутое определение «нечистой совести» [33]. Направлено оно прежде всего против фрейдистской концепции «бессознательного» и потому несвободного поведения. Антифрейдистская линия сартровской антропологии будет подробно рассмотрена нами в разделе «Экзистенциальный психоанализ». Теперь важнее подчеркнуть другое: «нечистая совесть» как осуществляющая неантизацию оказывается другим выражением соучаствующей рефлексии феноменологической психологии эмоций. Соучаствующая рефлексия трактуется на этот раз как разновидность неантизирующей деятельности, направленной на сокрытие «необдуманного», «слепой» свободы трансцендентального сознания, принимающей в феноменологической онтологии форму «тревоги».

По существу, в понятии «нечистой совести» сознание подвергается такому же расширению, как и в феноменологической психологии эмоций: «нечистая совесть» имеет сознание о себе самой. Но это самосознание не поддается самообъективации. Особенность экзистенциалистского самосознания грамматически оформляется заключением в скобки предлога «о»: самосознание есть сознание (о) себе (*conscience (de) soi*). Отсюда проистекает еще одно противоречие феноменологической онтологии: стремление помыслить дорефлективные слои бытия со-

---

[32] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 82.
[33] Ibid., p. 87.

знания, заведомо отказываясь от средств, позволяющих объективировать результат познания. «Прозрачное» сознание не постигает своей собственной деятельности в понятийной форме, реконструирующей причинно-следственные связи. «Доонтологическое понимание» протекает, по выражению Гомперца, в форме «тотальных импрессий». Сознание фактически соскальзывает в область «нутряного», а затем выносит все содержимое вовне в виде необдуманной, нерефлектированной неантизации.

«Ничто», феноменально существующее в форме тревоги, и отрицание тревоги «нечистой совестью» — это исходные элементы, с помощью которых Сартр конструирует субъективность. Трансфеноменальное бытие сознания, как мы уже отметили, не несет в себе ровно никаких определений субъективности. Посредством метафизического вопрошания сартровский человек открывает «бытие-в-себе». Самоопределение субъекта по отношению к этому бытию совершается в феноменологической онтологии посредством рефлективного акта «я мыслю». Замысел Сартра состоит в данном случае в попытке преодоления иррационализма М. Хайдеггера, экзистенциальная аналитика которого обходится без «я мыслю» Декарта.

Пытаясь «вплести» картезианскую линию в свою антропологию, Сартр отводит важную роль рефлексии. «Именно в абсолютной имманентности, в чистой субъективности моментального «я мыслю» мы должны открыть изначальный акт, посредством которого человек является для себя самого своим собственным «ничто» [34]. Но коль скоро «я мыслю» в качестве рефлективного акта представляет собой только фрагмент тотального сознания, его частичную структуру и, более того, стоит в зависимости от «ублюдочного» порождения сартризма, дорефлективного «я мыслю», то иррационализм М. Хайдеггера преодолевается Сартром лишь словесно. Функция прозрачного «я мыслю» состоит в утверждении свободы сартровского человека от всего внешнего. Отрицая существующую вне человека реальность, сознание и конституируется в «самость», или «бытие-для-себя». И «для-себя-бытие» становится тем «больше»

[34] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 83.

«для себя», чем большей неантизации подвергается «в-себе-бытие». «Ничто,— разъясняет Сартр,— это дыра в бытии, это восхождение «бытия-в-себе» к самости, посредством чего конституируется бытие «для-себя»[35]. Главными определениями «бытия-для-себя», или самости, являются присутствие перед самим собой и фактичность.

Присутствие перед самим собой — это очередной неантизирующий акт, посредством которого субъект заявляет «свободу от», и прежде всего от каких бы то ни было социальных определений. На этот раз сознание раскалывается изнутри и не противостоит внешней реальности, а ускользает от маски социальной роли, которую приходится играть субъекту. «Самость представляет собой идеальную дистанцию в имманентности субъекта по отношению к нему самому, *способ не быть совпадением с самим собой*, ускользать от тождества, постоянно полагая его как единство»[36].

Всякая попытка слияния сознания с однажды принятой на себя ролью клеймится Сартром как проявление «нечистой совести». Классическим для изложения философии французского экзистенциалиста стал пример, который он приводит для иллюстрации этого положения. «Официант из кафе,— утверждает Сартр,— *не есть* официант из кафе, он играет официанта». Представляя, таким образом, своеобразный протест против все более усиливающейся в капиталистическом обществе жесткости разделения труда, сартровское утверждение свободы сознания в феномене присутствия перед самим собой обрекает субъекта всего лишь на изнурительную саморефлексию.

Навязчивый императив всей антропологии Сартра, ориентирующий индивида на обретение свободы в недрах только своей субъективности, выливается в конечном счете в утверждение в человеческой реальности двух взаимодополняющих экстазов: экстаза, «бросающего» человека в направлении «бытия-в-себе», посредством которого он привносит в мир «ничто», и экстаза, вовлекающего его самого в небытие, проектируя, таким образом, свое собственное «ничто».

---

[35] Ibid., p. 121.
[36] Ibid., p. 129.

Так неантизация превращается у Сартра в универсальное определение деятельности человека, самость которого выступает в модусе «бытия-для-себя»: «Неантизация, будучи неантизацией бытия, представляет собой изначальную связь между «бытием-для-себя» и «бытием-в-себе»[37]. Наличие двух неантизирующих экстазов сообщает двойственный характер человеческому отрицанию. Первое отрицание, посредством которого человеческая реальность утверждает, что она *есть то, что она не есть* (т. е. «не бытие-в-себе»), переживается как тревога. Этот первичный экстаз может стать ареной борьбы «нечистой совести» (маскирующей свободу и заглушающей тоску, и тогда официант будет серьезно думать, что он является официантом) и очищающей рефлексии, которая осуществляет второй неантизирующий экстаз: человеческая реальность *не есть то, что она есть.*

Второй неантизирующий экстаз, отрицающий какую бы то ни было *верность* (одно из главных определений человеческой реальности в религиозном экзистенциализме Г. Марселя) однажды принятому решению, является онтологическим выражением того самого «восхитительного права на неверность», о котором Сартр говорит в своей автобиографической повести «Слова» (1964). Единственным принципом ориентации субъекта в мире оказывается эффективность первичного экстаза, неантизирующего внешнюю реальность.

Второе определение «для-себя-бытия» — фактичность — с наибольшей очевидностью раскрывает субъективно-идеалистическую сущность сартровской антропологии и ее главной «составляющей» — человеческой свободы.

В феноменологической психологии эмоций фактичность рассматривалась как «связанность» сознания телом и предопределяла конкретные типы эмоционального поведения. В феноменологической онтологии происходит субъективистское переосмысление фактичности: она становится лишь фоном проявления сознания.

В самом общем виде фактичность определяется Сартром как *позиция*, занимаемая субъектом перед лицом совокупных условий его деятельности. С одной стороны, фактичность делает позицию человека определенно вы-

---

[37] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 128.

раженной и объективно фиксируемой («официант в кафе» со всеми следствиями этого положения), с другой — сама эта позиция только маска, социальная роль индивида. Это то «неощутимое различие,— как пишет Сартр,— которое отделяет представляемую комедию от простой и чистой комедии»[38], но именно это различие и есть тот *смысл*, который субъект придает своей ситуации. В случае с «официантом в кафе» однажды выбранная «ситуация» лишает героя этой «представляемой комедии» возможности играть какую-либо иную роль, например журналиста или дипломата. Но это вовсе не значит, по Сартру, что ситуация с официантом есть нечто объективное и независимое от его сознания. Варьируя смысл своей ситуации посредством выбора позиции, человек неантизирует ее, изменяя свое отношение к этой ситуации и к внешней реальности в целом. Именно поэтому фактичность, по Сартру, невозможно «постичь в ее грубой обнаженности», ибо все, что мы найдем в ней, уже... свободно сконструировано[39], и «сконструировано» нерефлектированным сознанием, или дорефлективным «я мыслю». Другими словами, фактичность не может конституировать «меня» ни как буржуа, ни как рабочего. Я *не есть* ни то ни другое, заключает Сартр. Таким образом, смысл фактичности, т. е. роли всего внешнеобъективного в определении человеческой позиции, софистически «выворачивается» Сартром наизнанку. «Если определяют свободу как ускользание от данности, от факта, то остается *факт* ускользания от факта. Это и есть фактичность свободы»[40].

Двойное отрицание, или два неантизирующих экстаза, описанные нами выше, оказываются в конечном счете в сартровской концепции онтологическим обоснованием «провала», атмосфера которого пронизывает всю сартровскую антропологию. Невозможность всякой попытки человеческой реальности обрести какие-то положительные определения обосновывается тем фактом, что самость никогда не дана в форме позитивности. Она выполняет лишь роль регулятивной идеи в кантовском смысле этого слова. Необходимость обретения са-

---

[38] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 126.
[39] Ibidem.
[40] Ibid., p. 565.

мости субъективно переживается сартровским человеком как ее «нехватка». Причем «то, чего не хватает «бытию-для-себя»,— это самость, или самость как «в-себе-бытие»[41], т. е. что-то положительное.

Подвергнув неантизации «бытие-в-себе», «бытие-для-себя» пытается опять перебросить мостик к «бытию-в-себе», ибо, как таковое, оно является обоснованием себя лишь в качестве «ничто». «Человеческая реальность,— утверждает Сартр,— есть непрерывное превосхождение себя в направлении к своей самости, которая никогда ему не дана»[42]. Совпадение самости с самой собой, поиск самодостаточности, в которой пребывает декартовский бог или спинозовская субстанция, в терминах феноменологической онтологии означает стремление к синтезу «в-себе-для-себя-бытия», или слияния изначально разобщенных регионов бытия. Но провал всякого человеческого предприятия в метафизическом смысле неминуем в силу того, что такой синтез невозможен, потому что «для-себя-бытие» всегда равно «ничто». Этот синтез, подчеркивает также Сартр, невозможен еще и потому, что, пытаясь обосновать себя в качестве бытия, а не «ничто», человек уничтожил бы себя как человека, как свободу. В этом и состоит суть сартровского тезиса о том, что люди обречены быть свободными.

С новым и новым неистовством «бытие-для-себя», или человеческая реальность, отдается страсти отрицания «в-себе-бытия». На этот раз в форме «изживания» своих *возможностей* и *временности*. Возможность, утверждает Сартр,— это новый аспект неантизации «в-себе-бытия» «для-себя-бытием»[43]. Временность, как и возможность, составляет, согласно Сартру, одно из измерений априорной онтологической конструкции субъективности и представляет собой частный случай неантизации. Источником времени, по Сартру, оказывается постоянное ускользание сознания от тождества с самим собой. «Бытие-для-себя» существует в форме трех временных экстазов: прошлого, настоящего и будущего. Временные экстазы существуют не как бесконечная

---

[41] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 132.
[42] Ibid., p. 133.
[43] Ibid., p. 144.

серия «теперь», а как структурированные моменты изначального синтеза, организуемого субъектом. Время, таким образом, субъективируется; оно, по Сартру, существует не в форме универсальной категории, охватывающей все человеческие существа, а лишь в форме множества индивидуальных «временностей», разворачивающихся как отношения «бытия-для-себя» и «бытия-в-себе», соединенных «ничто».

Среди трех временны́х экстазов Сартр выделяет настоящее. И это не случайно: настоящее — это мгновенное постижение «теперь», или «ничто», отправляясь от которого субъективность открывает свое прошлое и заглядывает в свое будущее. «Термин «был»,— утверждает Сартр,— обозначает онтологический прыжок настоящего в прошлое и представляет оригинальный синтез этих двух способов временности»[44]. Прошлое дается как «для-себя-бытие», ставшее «бытием-в-себе», и является постоянной угрозой, исходящей от «бытия-в-себе», грозящей поглотить субъективность. Именно в этом смысле прошлое является фактичностью субъекта. Но мы уже знаем, что субъективность сохраняет безграничную свободу по отношению к фактичности; она тем самым всегда способна подвергнуть неантизации прошлое и заново выстраивать проект «делания самой себя».

Если прошлое так или иначе обретает характеристики «бытия-в-себе», то настоящее есть чистое «ничто», или «идеальный термин дробления времени, доведенный до бесконечности». «Теперь» не имеет никаких положительных определений «момента», «мгновения». Именно поэтому так важен для Сартра этот временный экстаз: по его мнению, такое понимание настоящего противостоит «вещистскому» пониманию «бытия-для-себя», превращающему человека в мертвый объект.

Итак, в описанном процессе конституирования субъективности настоящее в сартровской концепции играет основополагающую роль именно как неантизация. «Для-себя-бытие,— утверждает Сартр,— ускользает от бытия, оно представляет собой непрерывное бегство перед лицом бытия: настоящее не есть... бытие-для-себя есть бегство от соприсутствующего бытия и бытия, которым оно было в направлении к бытию, которым оно

---

[44] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 158.

будет»[45]. В настоящем «бытие-для-себя» реализует двойное отрицание; в настоящем субъективность не есть то, что она есть (прошлое), и есть то, что она не есть (будущее).

Второе отрицание прибавляет к уже описанным временным экстазам третье измерение — будущее, которое также всегда существует в форме небытия. Концепция будущего лишний раз выделяет коренной недостаток субъективистской антропологии Сартра: в ней совершенно отсутствует какое-либо историко-генетическое рассмотрение человеческой реальности.

Будущее как полагание еще не существующей цели не принимает у Сартра даже формы финальной причинности, наличие которой в деятельности субъекта признавалось им в феноменологической психологии эмоций. В онтологии происходит «углубление» «метафизического освобождения» человека путем очищения субъективности от психологических (причинных) зависимостей. Конечная цель, или финальность, которая могла бы как-то определять настоящее, отвергается Сартром на том основании, что она суть «перевернутая форма каузальности»[46]. Представление, связывающее в психологии прошлое и будущее, выводится из игры онтологических категорий «в-себе-бытия» и «для-себя-бытия». Тем самым «для-себя-бытие», определяемое Сартром как то, что оно не есть, оказывается в сущности всегда «слепым» отрицанием.

Но этим не исчерпывается содержание будущего. Целеполагание оказывается для Сартра заполнением «нехватки», которой изначально «поражено» «для-себя-бытие». Т. е. проект будущего — это, по Сартру, тот «идеальный пункт», где наконец-то преодоленное прошлое через заполнение «ничто» настоящего может стать чем-то; другими словами, человеческая реальность совпадает сама с собой и обретает свою самость.

Но будущее никогда не осуществляется, так как в момент осуществления цели оно «соскальзывает» в прошлое и таким образом оказывается «прошлым будущим», в то время как «для-себя-бытие» проектирует будущее «как таковое». Эта «апория будущего» и пред-

---

[45] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 168.
[46] Ibid., p. 170.

определяет, согласно Сартру, провал человеческого проекта синтеза «в-себе-для-себя-бытия». В основе ее лежит все тот же демон сартровской свободы, или «ничто». Ибо свобода предопределяет то, что «для-себя-бытие» всегда проблематично, практически неуловимо и в силу «обреченности человека на свободу» индивид даже при реализации цели тотчас «убегает» прочь в направлении нового будущего, отрицая уже достигнутое. Это изнурительное бегство всегда «вовне-себя» представляет собой частный случай обреченности на провал всякой попытки синтеза «в-себе-для-себя-бытия» и его онтологическим обоснованием.

И тем не менее Сартр настаивает, что подобная полная свобода субъективности по отношению к прошлому, постоянная возможность его отрицания и возможность не быть своим будущим делает из настоящего, которое, таким образом, протекает в форме моментального неантизирующего акта, единственно подлинный способ ее бытия. Более того, настоящее есть единственная негативная, в форме небытия существующая «связка» всех временны́х экстазов.

«Ничто», таким образом, оказывается тем же принципом связи, привносимым в множество временно́й последовательности мгновений, каким оно было при описании «единства» деятельности сознания. Сартровская концепция «ничто» как источник временности есть частный, в рамках проблемы времени случай реализации его антиплатоновских и антивещистских тенденций.

Действительно, его концепция направлена, с одной стороны, против понимания времени Декартом, прибегавшим для объяснения связи последовательной смены временны́х мгновений к постулированию вневременного божественного творения, и одновременно против кантовской концепции времени как априорной (т. е. вневременной) формы чувственного созерцания. Но с другой стороны, Сартр в понимании времени пытается преодолеть и решения, предложенные Лейбницем и Бергсоном, усматривавшими во времени чистое отношение имманентности и связности временны́х моментов. Декарт и Кант, постулировавшие вневременные инстанции организации временно́го потока, порабощают, согласно Сартру, человеческое сознание «сверху». Лейбниц же и Бергсон, исходившие из признания имманентной связи

временно́го протекания и тем самым психологизировавшие время, делают то же самое, но «снизу». Независимо от того, рассматривается ли сознание как мыслящая или протяженная вещь, все названные концепции, считает Сартр, во главу угла ставят факт перманентности, или длительности, сознания. А это определение, согласно Сартру, характеризует позитивное «бытие-в-себе». С точки зрения гипотезы «пустого сознания», проблема, по Сартру, состоит в том, чтобы объяснить «необходимость для бытия, каким бы оно ни было, изменяться целиком и одновременно по форме и по содержанию, разрушаться в прошлом и производить себя одновременно из ничего в направлении к будущему» [47].

Но анализ феноменологической психологии убедил нас в том, что деятельность из ничего возможна лишь до тех пор, пока речь идет о «чистом» сознании, оторванном от конкретных, поддающихся констатации эмпирических проявлений его. Именно в связи с этим уместно вспомнить критическое высказывание К. Маркса, направленное против М. Штирнера, которое с полным основанием можно адресовать и Сартру: «Отнюдь неверно утверждение, будто я «из ничего» делаю, например, себя «говорящим». Ничто, лежащее здесь в основе, есть весьма многообразное Нечто, а именно: действительный индивид, его органы речи, определенная ступень физического развития, существующий язык и его диалекты, уши, способные слышать, и человеческое окружение, от которого можно что-либо услышать, и т. д. и т. д. Стало быть, при развитии какого-либо свойства что-то создается чем-то из чего-то, а вовсе не приходит, как в гегелевской «Логике», от ничего через ничто к ничему» [48].

Мы уже отмечали, что сартровская антропология в том виде, в каком она изложена в «Бытии и Ничто», меньше всего озабочена выяснением отношения индивида и «человеческого окружения» как фактора в формировании субъективности. Те «крохи» социального материала, которые попадают в поле зрения сартровского анализа, мы рассмотрим ниже. Здесь же обратим внимание, что Маркс критикует Штирнера там, где речь

---

[47] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 190.
[48] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 136.

идет «о духе, который создает *самого себя* из *ничего,* то есть о Ничто, которое из *ничего* делает себя *духом»* [49].

То, что сартровский человек не есть мыслящий дух, мы пытались показать с самого начала, и дальнейший анализ все больше будет убеждать нас в этом. Остается предположить, что свободное от всяких определений «пустое сознание» есть просто дух. Дух, несмотря на обостренный вкус к бытию конкретного индивида, который заявлен в самом основании экзистенциализма, несмотря на его онтологический статус,— это «ничто», противостоящее бытию. Речь фактически идет о спиритуализации бытия, или онтологизации духа, в рамках индивидуального психического.

Онтологизация сознания осложняется априоризацией некоторых, прежде всего негативных, почерпнутых из эмпирической психологии, определений (тревога, желание). Во всем остальном освобождение сартровского человека принимает форму последовательного разъединения психологического и онтологического уровней и выступает в виде соотнесения посредством «ничто» «бытия-в-себе» и «бытия-для-себя». Переходным же моментом от онтологии к психологии оказывается проблема психологической длительности, к критическому анализу которой мы и приступаем.

* * *

В работе «Трансцендентность Я» в феноменологической психологии эмоций и воображения Сартр расценивает отношение пустого трансцендентального сознания к психическому как к чему-то внешнему. В феноменологической онтологии субъективность, как нечто психологическое, длится в форме «нететического» сознания о себе самом, т. е. сознания, которое не полагает самое себя в качестве объекта. Субъективность фактически не осознает длительности. «В действительности только рефлексии,— настаивает Сартр,— временность является в форме психической длительности и все процессы психической длительности принадлежат рефлективному сознанию» [50]. Причем, как и всякая деятельность сознания,

[49] Там же, с. 135.
[50] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 196.

рефлексия сама является неантизацией. Она — «поворот к своей самости в акте вырывания (сознания,— *Л. Ф.*) из этой самости... Именно этот поворот заставляет появиться рефлективное «ничто» [51].

Силой рефлексии совершается, таким образом, по Сартру, разрыв «бытия-в-себе» психологических фактов, которые следуют друг за другом «по способу вещей» мира в универсальном, т. е. физическом, времени.

Подчинение же «для-себя-бытия», имеющего нететическое сознание о себе самом, психологической длительности грозит, согласно сартровской концепции, смертью самой субъективности. Здесь-то и приходит на помощь Сартру прием, использованный им в феноменологической психологии эмоций. Очищающей и соучаствующей рефлексии эмоций соответствуют в онтологии чистая и нечистая рефлексии. «Именно нечистая рефлексия,— утверждает Сартр,— конституирует последовательность психических фактов, или *психею* (душу.— *Л. Ф.*). И то, что открывается сначала в повседневной жизни,— это нечистая, или конституирующая, рефлексия, которая вдобавок включает в себя чистую рефлексию в качестве своей изначальной структуры. Но последняя не может быть постигнута иначе чем вследствие своего собственного изменения, которое она осуществляет в форме катарсиса» [52]. Чистая рефлексия, таким образом, представляет собой только частичную структуру рефлексии нечистой. Нечистая же рефлексия, не поддающаяся объективации, а потому неконтролируемая и составляющая фундамент деятельности сознания, дает основание видеть в духе, к которому свел Сартр экзистенциального человека, нечто подобное сократовскому демону.

Бытие сознания и бытие психических фактов, составляющие соответственно корреляты чистой и нечистой рефлексии, подлежат у Сартра оценочному разграничению. Так, бытие сознания, постигаемое посредством катарсиса, понимаемого Сартром вполне в духе Платона, как очищение от телесного, страстей, т. е. всего психологического, открывается чистой рефлексией как подлинное, т. е. свободное, бытие. Но чистая рефлексия, ускользая из-под власти психического, оказы-

---

[51] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 200.
[52] Ibid., p. 206.

вается лишенной объекта своего приложения. Поэтому Сартр и утверждает, что чистая рефлексия — это всего-навсего квазипознание. Рефлективное же познание, по его признанию, вообще возможно благодаря соотнесенности рефлектирующего сознания с «психеей». Но в том-то и дело, что очевидность психического постигается, как это и утверждает Сартр, не обладающей аподиктически достоверным познанием нечистой рефлексией. Поэтому направленная на «психею», т. е. психологические факты, которые всегда внешни сознанию и обладают, по признанию Сартра, только внешним бытием, нечистая рефлексия имеет дело лишь с «тенью бытия» и всякая попытка отождествления сознания с психологическими проявлениями его равносильна бегству от свободы. Она оценивается Сартром как разновидность «нечистой совести». Наконец, единство, сообщаемое психологическим фактам индивидуального сознания, не нуждается в унифицирующей деятельности субъективности, ибо «внутренняя связь психического есть не что иное, как единство бытия «для-себя-бытия», гипостазированного в «в-себе-бытие» [53]. Соответственно и психологическая длительность оказывается гипостазированной изначальной, онтологической «временностью».

Но единство «для-себя-бытия», равно как и источник временности, как мы уже знаем из анализа сартровской концепции, есть «ничто». Поскольку «ничто» это и есть сознание, как утверждал сам Сартр, то его невозможно объективировать в форме чего-то позитивного. Поэтому Сартр и приходит к убеждению о том, что «психическое время есть всего лишь связная коллекция временных объектов» [54]. Итогом такого разграничения «чистого сознания» и психологического, свободы и психологических механизмов является раздвоение единого человеческого бытия на два региона: «бытие-для-себя» и «бытие-в- себе», что создает весьма любопытную ситуацию, в которую попадает экзистенциальное сознание. Повседневная жизнь эмпирического субъекта оказывается подчиненной нечистой рефлексии психологического протекания. И лишь в минуты прозрения посредством катарсиса «сартровский» человек открывает свою свобо-

---

[53] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 213.
[54] Ibid., p. 218.

ду. Но что может открыть чистая рефлексия после свершений рефлексии нечистой, кроме того, что то, что было, уже было и «даже боги бессильны сделать бывшее небывшим». Если обратиться к античной мифологии, то такое положение можно охарактеризовать следующим образом: дух сартровского человека может убедиться лишь в сопричастности судьбе, понимаемой как личный удел, «мойра», которая властвует даже над богами. Доведенная до своего логического предела свобода превращается в судьбу.

Противопоставление онтологического психологическому изменению экзистенциального сознания, как сопричастных различным регионам бытия, лишний раз подтверждает зависимость в сартровском учении о личности и открываемом ею мире чистого сознания от психического.

Строго говоря, в феноменологической онтологии Сартра нет развернутого учения о личности. Самая последовательная форма субъективного идеализма — его феноменологическая онтология — может дать весьма незначительное представление о личностном бытии человека. И это неудивительно. Ведь в исходном пункте своей концепции бытия Сартр провозгласил абсолютом «субъекта са́мого конкретного из опытов», открывающего бытие посредством эмоционального его постижения. Именно поэтому важно рассмотреть, имея в виду проблемный контекст работы, точку зрения Сартра о сущности личности. Личность, считает он, немыслима вне учета материального, т. е. психологического, субстрата, в котором откладывается вся совокупность духовных определений, усвоенных индивидом в пору развития и созревания: памяти, черт характера, отработанных привычек и т. п., т. е. тех определений человеческой реальности, которые Сартр отбрасывает в область «бытия-в-себе» и которые подлежат неантизации. Камнем преткновения для сартровской персонологии как раз и оказывается разъединение онтологического и психологического уровней. Признание личностных определений за индивидуальным сознанием в свете этой процедуры воспринимается как дань традиции, которая отрицается в силу болезненной заботы сартровского индивида о свободе, ни к чему не причастной, в самой традиции усматривающей угрозу порабощения. В итоге сартровская

персонология принимает вид двуступенчатого процесса: на первой ступени личности отводится роль нарциссического любования собой. «С момента своего появления,— пишет Сартр,— сознание посредством чистого движения неантизирующей рефлексии делает себя *личностным:* ибо то, что сообщает бытию личностное существование,— это не обладание психологическим «я», которое является только *знаком* личности, но факт существования самости в качестве присутствия перед самой собой» [55].

Но присутствие личности перед самой собой на уровне дорефлективного «я мыслю» оказывается слишком психологизированным и преодолевается дальнейшим углублением неантизации с целью выявления чистого, непсихологического «я»: «Возникновение «я» (*ipséite*),— заявляет Сартр,— представляет собой более высокую степень неантизации, чем чистое присутствие перед самим собой дорефлективного «я мыслю» [56]. Таким образом, истинной, как и в феноменологических анализах сознания личности, оказывается грамматическая фикция «я», свободная от всяких определений, или «ничто». Но онтология сознания у Сартра лишилась бы всякого права именоваться человеческой реальностью, если бы она не учитывала факта зависимости чистого, незамутненного, абсолютно прозрачного сознания от психологических механизмов. И здесь Сартр обращается к приему, знакомому нам по феноменологической психологии эмоций. Психическое объявляется им *магической* иррациональностью. Психическое как внешнее *очаровывает* сознание, навязывает ему непреднамеренное поведение. А коль скоро все, что стоит на пути изначально постулированной свободы, является, по Сартру, абсурдом, то он и совершает одну из самых противоестественных инверсий. То, что традиционный рационализм считал целью рационального постижения явлений,— реконструкция причинно-следственных отношений психологических процессов — объявляется им иррациональным остатком, на который наталкивается деятельность сознания. Психическая каузальность определяется Сартром

---

[55] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 148.
[56] Ibidem.

как «деградация в магическое, в область «бытия-в-себе», которое есть то, что оно есть» [57].

Так же как сартровский индивид обречен на свободу, он обречен и на пребывание в области психического. Чтобы освободить «чистое» сознание от власти последнего, Сартр идет на откровенную подтасовку: нерефлектированное бытие уравнивается им в правах с очищающей рефлексией. Магия психической иррациональности, уверяет Сартр, «полностью исчезает, если «для-себя-бытие» пребывает в плане нерефлектированного сознания или если нечистая рефлексия очищает себя» [58].

Как мы уже отмечали, протекающее в форме катарсиса рефлективное самоочищение сознания — это всего лишь эпизод в жизни «для-себя-бытия». Постоянным же определением его является нерефлектированное бытие как перемычка, соединяющая психологический и онтологический уровни человеческой реальности.

Абсолютизация необдуманного (нерефлектированного) человеческого сознания не только предопределила «скромность» сартровского вклада в персонологию, но наложила отпечаток и на мир, открываемый сартровской личностью. О мире сартровского человека, который постигается в одиночку, до встречи с себе подобными, можно сказать очень немногое.

Стараясь не ограничиваться описанием только негативных проявлений «бытия-для-себя», Сартр пытается выявить положительные структуры человеческого поведения. Они-то и должны, по его мнению, осуществиться в процессе открытия внеположного бытия, описываемого как трансцендентное.

Первым отношением человека и мира выступает у Сартра познание, выполняя функцию различения, дифференциации «бытия-в-себе», которое изначально дано как бесструктурное. Исследование познания носит критический характер и изучает онтологическое отношение, которое должно сделать возможным всякий опыт и которое стремится установить, каким образом объект вообще может существовать для сознания [59]. Но кантовский критицизм, который представляется Сартру образ-

---

[57] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 217.
[58] Ibidem.
[59] Ibid., p. 224.

цом исследования человеческого познания, реализуется в экзистенциализме лишь частично. Используются только субъективистские возможности кантианства и совершенно изымаются те определения трансцендентального субъекта, которые делали возможным познание как накопление всеобщих и необходимых суждений. Проблема истины как высказывания, имеющего всеобщий и принудительный характер, вообще не обсуждается. И это естественно, коль скоро бытие открывается субъекту в форме эмоций: тошноты, гнева и т. п.— этой своеобразной таблицы категорий экзистенциалистской антропологии.

Благодаря этому познание утрачивает привилегированное положение, которое оно занимало в классическом идеализме, и в экзистенциализме Сартра вплетается в контекст повседневной деятельности человека, превращается в одну из *реализаций* «для-себя-бытия», его свободы посредством все того же двойного отрицания. Так, первичная форма отношения субъекта познания к объекту дана в форме утверждения субъективности: «Утверждать *этот* объект,— пишет Сартр,— значит одновременно отрицать, что я являюсь этим объектом» [60]. В процессе двойного отрицания объект утверждается как не являющийся сознанием, а сознание —как не являющееся объектом.

Сама констатация противостояния субъекта и объекта в процессе таким образом понимаемого познания ставит под угрозу всю онтологическую конструкцию Сартра, покоящуюся на утверждении слитности и нерасторжимости человеческой реальности и бытия. Вот почему, не успев установить противостояние субъекта и объекта, Сартр спешит «растворить» познание в бытии: «познание не есть ни атрибут, ни функция, ни акциденция; оно — всего лишь бытие» [61]. В результате растворения познания в бытии субъект экзистенциалистской антропологии утверждает единственно провомерным способом познания интуицию, ибо «нет иного познания, кроме интуитивного» [62]. Но и интуиция не может объективироваться во что-то определенное. Представление

---

[60] Ibid., p. 202.
[61] Ibid., p. 268.
[62] Ibid., p. 220.

как этап, подготавливающий возникновение понятия, с порога отбрасывается Сартром: «Представление в качестве психологического события — это чистая выдумка психологов» [63].

Дальнейшее развертывание описания познавательного процесса покоится у Сартра на инверсии гносеологического постулата Гуссерля, который утверждал, что в ходе познания субъект имеет дело с *объектом*, присутствующим перед ним: «Познание,— пишет он,— это присутствие *сознания* перед лицом объекта» [64]. Смещение логического акцента в познавательном постулате Гуссерля означает дальнейшую субъективацию Сартром теории познания и в сочетании с его отказом от представления и утверждением примата нерефлектированного «бытия-для-себя» приводит к *регрессии* на донаучный уровень сознания. Отныне познавательная установка, трактуемая как способ бытия, как реализация человеческой самости выступает либо в форме преднаучного отношения к бытию, либо в форме вненаучного, точнее, эстетического к нему отношения: вещи внешнего мира, как признается Сартр, «очаровывают» субъекта.

Первую форму познавательной установки известный современный эпистемолог Г. Башляр, работы которого в значительной своей части посвящены психоанализу познавательного процесса, назвал, пользуясь выражением П. Жане, «поведением собирания в корзинку» [65], которое характерно для инфантильной фазы развития интеллекта. Душевный мир ребенка на этой стадии развития представляет собой хаотический набор случайно отобранных первых жизненных впечатлений, которые «складываются в корзинку» без всякого порядка, ибо они еще не подверглись проработке в понятиях. У взрослого человека такое «поведение» сознания наблюдается в часы досуга, например во время прогулки по городу, когда впечатления фиксируются органами чувств, выстраиваясь в импрессионистскую картину не связанных между собой впечатлений.

Именно такой случайный характер носят определения мира, который открывается сартровскому субъекту

---

[63] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 269.
[64] Ibid., p. 221.
[65] См.: *Bachelard G.* La philosophie du non. Paris, 1962, p. 26.

в ходе познания. Определения эти, взятые Сартром из различных философских систем, суть: «это» как предельная конкретность предмета, детерминация, качество, количество, потенция, инструментальность вещей и время мира. Имея весьма отдаленное сходство с «Наукой логики» Гегеля, в которой большинство из названных категорий дедуцируются из «чистого» бытия, равного «ничто», и занимают строго определенное место в гегелевской логической системе, сартровские определения «трансцендентного» объединяются по принципу меры неантизации, результатом которой они являются, чем и упраздняют положительные моменты познания. «Бытие существует потому,— настаивает Сартр,— что я являюсь отрицанием бытия. И пространственность, количество, инструментальность, временность приходят к бытию только потому, что я — это отрицание бытия. Они ничего не прибавляют к бытию, они суть чистые неантизированные возможности наличного (il y a), они лишь реализуют наличность» [66].

Из всех названных характеристик мира, случайный подбор которых освобождает нас от необходимости анализировать каждую в отдельности, заслуживают внимания только две: качество и инструментальность.

Категория качества, которая, например у Гегеля в силу своей первичности представляется чрезвычайно бедной в логическом отношении, у Сартра выступает как полномочный представитель бытия, как один из его «профилей» и знаменует вторую форму восприятия действительности, названную нами вненаучной, или эстетической. «Желтизна лимона не является субъективным способом восприятия лимона: она *есть* лимон»,— разъясняет Сартр, создавая иллюзию присутствия перед полотном, например, кисти Сезанна. Но зрение — это не единственный орган эстетического восприятия. В основе последнего могут лежать и вкусовые ощущения: «Именно кислота лимона желтая, а желтизна кислая; мы съедаем цвет пирожного, а вкус этого пирожного — инструмент, с помощью которого мы раскрываем его форму, его цвет для себя...» — заключает Сартр [67].

---

[66] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 269—270.
[67] Ibid., p. 235.

Категория инструментальности, «работавшая» в психологии эмоций (как и в приведенном выше примере — в психологии восприятия), оказывается своего рода негативом, отпечаток которого выявляет истину субъекта феноменологической онтологии. Она возникает в мире, который предстает как совокупность задач, подлежащих решению. Вещи располагаются по отношению друг к другу как цели и как ведущие к их реализации средства — инструменты. «Вещь,— утверждает Сартр,— вовсе не есть сначала вещь, а затем инструмент; она не является сначала и инструментом, чтобы раскрыться затем как вещь: она есть *вещь-инструмент*»[68]. Согласиться с Сартром и считать всю совокупность вещей инструментами можно лишь с существенной оговоркой. Ведь вещь предстает сознанию как инструмент лишь в том случае, если она уже была использована как средство для достижения каких-то целей. Вещь-инструмент — это объект, который вобрал в себя прошлый опыт оперирования с ней, о чем как раз и не упоминает Сартр. В противном случае она предстает сознанию (например, человеку, который никогда не видел молотка и не знает о его назначении) как «чистая» вещь, ничего не говорящая о способе ее применения. Концепция вещи-инструмента с наибольшей полнотой характеризует тот мир, в котором разворачивается деятельность субъекта экзистенциалистской антропологии. Поэтому мы и обратили на нее специальное внимание. Заимствованная из «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, вещь-инструмент у Сартра не выполняет той мировоззренческой функции, которая ей предназначена в философии немецкого экзистенциалиста. Учение Хайдеггера о «сподручности» вещи, используемой как инструмент, служило средством для романтической идеализации быта средневекового цехового ремесленника, орудия и продукт труда которого составляли атрибуты его интимного окружения. Подтекстом такой идеализации была критика машинного производства, нивелирующего личность. Ничего подобного нет в антропологии Сартра. Категория инструментальности воспринимается неуместной в ряду таких философских категорий, как количество, качество, детерминация и т. п. Неуместность ее

[68] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 250.

тем более очевидна, что феноменологическая онтология — это не философия производителя материальных ценностей, жизнь которого протекает среди вещей-инструментов. Человек мира «Бытия и Ничто» живет в мире культуры. Выше мы говорили о том, что культура, о которой идет речь в ходе сартровского описания открытия человеком мира,— это мир готовых продуктов. Все определения этой культуры можно вывести из понятия «населенный пункт». Онтология индивидуального сознания и мир, открываемый в ее рамках,— это философия буржуа в исконном значении этого слова, т. е. горожанина[69], наделенного хорошо выраженными чертами классовой принадлежности: мелкого буржуа-рантье, в сознании которого орудие труда (молоток) и вещи житейского обихода (кресло) не разделяются как «вещи-инструменты», подпадая под одно определение — «обработанные объекты».

Подводя итог критическому анализу той части сартровской антропологии, в которой рассматриваются отношения индивидуального сознания и внешнего ему, трансцендентного, бытия, следует отметить, что мощь трансцендентального фихтеанского субъекта, этого самого внушительного творения классического субъективного идеализма, тень которого не однажды возникает на страницах феноменологической онтологии Сартра, деградирует в его экзистенциализме. Вместо конструирования космоса и всей целокупности реального, сартровский человек озабочен утверждением своего индивидуального мира, который находится «на границах» социума и даже «по ту сторону» его. Таким «камерным» эффектом и завершается процедура углубления Сартром феноменологической редукции.

Онтология индивидуального сознания оказывается всего лишь тяжеловесной и нетрадиционной формой оправдания традиционного буржуазного индивидуализма. Отторгнутый от космоса, с которым соотносился индивид в домарксистских идеалистических философиях, сартровский человек, заброшенный в «жизненный мир», оказывается отчужденным всеразъединяющей рефлекси-

[69] Французское слово «буржуа» (*bourgeois*) происходит от старогерманского «bourg» — город, точнее, место, окруженное валом, на базе которого вырастали городские поселения.

ей и от общества, взятого во всем богатстве своих определений, как это имеет место в марксизме. В поисках своей свободы на скудной «персонологической» основе не благодаря «другим» и не вместе с ними, а вопреки им, сартровский человек в конечном итоге приходит к свободе, реализуемой за счет «других». Именно в этом и убеждает нас сартровский анализ отношений «я — другой».

2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКИЙ «СОЦИУМ», ИЛИ «БЫТИЕ-ДЛЯ-ДРУГОГО»

Отделение единичного от всеобщего, абсолютизация единичного ставят Сартра перед реальной опасностью соскользнуть в солипсизм. Р. Арон, вдохновленный феноменологией, отмечал в работе «Введение в философию истории»: «Всякий идеализм, отправляясь от *одного* Я, должен открыть *многие* я» [1]. И действительно, описание отношения я и «другого» составляет главную тему «Картезианских размышлений» Э. Гуссерля. В антропологии Сартра бытие «другого я» и система связей, которые образует с ними индивид, рассматриваются в контексте проблемы преодоления солипсизма. Причем сама проблема осознается в терминах кантовского критицизма, который регулировал и построение феноменологической психологии, и способ исследования онтологии сознания. Задача Сартра заключается в том, чтобы «установить условия возможности опыта других» [2].

Неудовлетворенность Сартра предшествующими экзистенциализму решениями проблемы «другого я» мотивирована двумя соображениями: во-первых, как идеализм, так и реализм, под которым Сартр подразумевает прежде всего позитивистские психологические и социологические концепции, в исследовании отношения «я — другой» исходят из предположения, что конституирующая негативность, открывающая мне другого как не являющегося мной,— это негативность внешнего; во-вторых, как идеализм, так и реализм утвержда-

---

[1] *Aron R.* Introduction à la philosophie de l'histoire. Paris, 1948, p. 63.
[2] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant. Paris, 1960, p. 280.

ют наличие пространственного разделения двух «я». Независимо от того, идет ли речь о реальном пространстве или о пространстве идеальном, в обоих случаях исключается возможность онтологического взаимодействия двух «сознаний» — воздействия бытия другого «я» на мое бытие. Это приводит в конечном счете к тому, что другое «я» является мне лишь как объект *познания*. Иначе говоря, устанавливается «чисто» платоновская связь познающих индивидов, которая развертывается в мире идеальных сущностей. Не подпадающая под это описание монадология Лейбница опирается на существование бога, гарантирующего союз множества разобщенных монад посредством предустановленной гармонии.

Преодоление солипсизма, отказ от ссылок на существование бога, реализация антиплатоновских интенций сартровской антропологии и попытка организации связи «я — другой» на онтологическом, экзистенциальном уровне — все эти моменты, в совокупности составляющие сартровское решение проблемы «я — другой», покоятся на допущениях, выведенных им при исследовании онтологии и индивидуального сознания, т. е. сведении последнего к «ничто» и представлении о всей совокупности деятельности «ничто» как неантизации. Задача, которая встает перед Сартром, принимает форму «рассмотрения моего изначального отношения с другим как внутреннего отрицания, т. е. как отрицания, которое полагает изначальное различие между другим и мною ровно в той мере, в какой это различие детерминирует меня посредством другого и другого мною» [3]. Исследование одного из фундаментальных измерений индивида в экзистенциалистской антропологии — его отношения к другому «я» — ведется Сартром с тех же позиций, на которых покоится его онтология индивидуального сознания. Другое «я» является лишь поводом для высвобождения субъективности от причастности ее к всеобщим определениям человеческой реальности, в той или иной мере характерных для концепций Гуссерля, Гегеля, Хайдеггера. Именно критическое преодоление решений, предлагаемых названными философами, составляет негативный момент сартровской антрополо-

---

[3] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 288.

гии и экзистенциалистского «социума», которые Сартр строит с помощью практикующих изначальное отрицание индивидуальных сознаний.

Позицию Гуссерля Сартр рассматривает как «гносеологический редукционизм» именно потому, что основоположник феноменологии сохраняет трансцендентального субъекта. Проблема межличностных отношений сводится у Гуссерля к доказательству параллельного существования многих трансцендентальных субъектов. Связь между трансцендентальными субъектами отождествляется им с познавательными отношениями, бытие же конкретно существующего индивида, его экзистенция редуцируется. Происходит, таким образом, сведение бытия к мышлению, характерное для многих философов XIX века. Те же соображения, но с некоторыми оговорками не позволяют Сартру согласиться и с Гегелем, «гносеологический оптимизм» которого покоится на положении о тождестве бытия и мышления. Отправляясь от самосознания («я» равно «я»), Гегель в «Феноменологии духа» констатирует необходимость признания другим «я» моего самосознания. Признание другого «я» только и может сообщить мне предикат истинности. Но для этого мое сознание должно исключить из сферы своего существования все то, что не есть оно само. Поэтому борьба за признание другого «я» принимает драматическую форму борьбы господствующего и рабского сознаний. Привнесение этого жизненного момента в отношения между двумя сознаниями дает повод для удовлетворительного замечания Сартра о том, что «гениальная интуиция Гегеля заключается в том, что он делает меня зависимым от другого в моем бытии»[4]. Но проблема отношения «я» и «другого» я принимает у Гегеля в конечном счете гносеологический характер и выливается в формулу гносеологического оптимизма, т. е. уверенности в возможности объективного признания меня другим и другого мною. Борьба повелевающего и рабского сознаний оформляется в акт взаимного признания: «Я знаю, что другой знает меня, как самого себя». Такой вывод, считает Сартр, возможен лишь при смешении познания и жизни. Логически для Гегеля, исходящего из утверждения тождества бы-

---

[4] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 293.

тия и мышления, другой в качестве другого — это прежде всего объективность, а не жизнь, в то время как в действительности сознание *есть* прежде, чем оно может быть познано, и само познание изменяет познанное сознание. Межличностная связь у Гегеля возможна благодаря наличию в индивиде универсальных мыслительных способностей. В абсолютном знании Гегеля индивидуальное «снято»; раскрывающийся в своей истине субъект преодолевает единичность своего эмпирического бытия. В конечном счете он превращается в понятие, включенное в систему знания. Именно поэтому Сартр и говорит о том, что «Гегелю в этом вопросе, как и во всем, нужно противопоставить Киркегора, который выступает от имени требования индивида, как такового» [5].

Истина сартровского субъекта, как мы показали, не в мышлении. Мышление, или познание, растворенное в бытии, есть всего лишь одна из «реализаций» субъективности в неструктурированном массиве «в-себе-бытия». И объект «выкраивается» «для-себя-бытием» посредством неантизирующего экстаза — как то, что не есть субъективное. Поэтому между сартровским субъектом и другим «я», как объектом внеположной реальности, не существует какого-либо общего позитивного измерения, а «для-себя-бытие» оказывается принципиально непознаваемым именно как «бытие-для-себя». Антигегелевский аргумент, таким образом, состоит в следующем утверждении: «Множество сознаний является камнем преткновения для всякого эпистемологического и логического оптимизма» [6].

Известное преимущество в решении этой проблемы Сартр признает за М. Хайдеггером. Онтологические моменты, составляющие человеческую реальность, или «бытие-в-мире»,— это «мир», «бытие в» и «бытие». Причем «бытие», т. е. способ, каким человеческая реальность является своим «бытием-в-мире»,— это «со-бытие». Наделив «со-бытие» качеством существенного измерения человеческой реальности, Хайдеггер извне постигает общность множества сознаний. Признание за «со-бытием» характера универсальной структуры рав-

---

[5] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 295.
[6] Ibid., p. 300.

носильно для Сартра привнесению в человеческую реальность каких-то всеобщих определений, от которых он освободил ее в самом начале своего исследования. Поэтому позиция Хайдеггера в этом вопросе воспроизводит, по Сартру, абстракцию кантовского субъекта. «Сказать,— поясняет он,—что человеческая реальность, даже если это моя человеческая реальность, есть «со-бытие» как онтологическая структура — значит считать, что она «со-бытийствует» посредством природы, т. е. сущностным и универсальным образом»[7]. Кроме того, исследование только онтологических отношений «человеческих реальностей» еще не выводит Хайдеггера в область конкретно-психологических, или «онтических»[8], отношений. «Отношение «со-бытие»,— заключает Сартр,— ни в коем случае не может решить конкретную психологическую проблему признания другого»[9].

Так как существование другого невозможно ни дедуцировать с помощью познавательных операций (Гуссерль, Гегель), ни вывести из всеобщей онтологической структуры (Хайдеггер), у Сартра решение проблемы сводится к простой эмпирической констатации существования другого. «Другого встречают, его не конституируют»,— заключает Сартр[10]. Что же касается теоретического обоснования существования другого, то индивид вовсе не обязан заботиться о поисках новых доводов в пользу этого обоснования. Достаточно того, что «мое сопротивление солипсизму доказывает... что я всегда знал, что другой существует»[11].

В том, что касается проблемы отношений «бытия-для-себя» и другого «я», критика концепций Гуссерля, Гегеля, Хайдеггера является, таким образом, еще одним осуществлением антиплатоновской тенденции сартризма. Относительно антивещистской линии экзистенциалистской антропологии, принявшей в «Бытии и Ничто» фор-

---

[7] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 304.

[8] «Онтическое», или «сущее»,— это передний план реальности, за которым в качестве его источника располагается собственно «бытие» (подробнее о соотношении этих категорий в философии М. Хайдеггера см.: *Гайденко П. П.* Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963, с. 53).

[9] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 305.

[10] Ibid., p. 307.

[11] Ibid., p. 308.

му антипсихологизма, т. е., вынесения психологических определений в область «в-себе-бытия», можно сказать, что в рамках проблемы «я—другой» она находит весьма парадоксальное воплощение.

Дедуцирование априорной онтологической рамки субъективности, привнесение конкретных черт в «для-себя-бытие» привело Сартра к онтологизации эмоционального эквивалента свободы, переживаемого как «тревога». Все же прочие психологические «факты», в совокупности составляющие «психею», отторгались им от субъективности и подлежали преодолению во имя утверждения свободы в акте «чистой рефлексии». Исключение представляли негативные эмоции ненависти, тошноты, скуки и т. п., в которых переживается опыт «ничто», и в этом смысле они оказались местом встречи «для-себя-бытия» и «в-себе-бытия», не принадлежа до конца ни одному из этих регионов: как феноменологическое переживание свободы («ничто»), они относятся к «для-себя-бытию», как нечто психологическое — к «в-себе-бытию».

Проблема межличностных отношений при переводе ее в конкретно-психологический план ставит Сартра перед необходимостью ввести в сферу субъективности какие-то положительные психологические определения, в которых протекают отношения двух сознаний, разъединенных «ничто». Сартр выходит из положения: он онтологизирует человеческое *желание*, делая его тем самым фундаментальнейшей характеристикой «человеческой реальности». Трактовка сущности человека как «желания» возводит сартровскую антропологию к довольно давней идеалистической традиции.

Уже Спиноза определял сущность человека как желание, но отличал желание от влечения степенью осознанности последнего [12]. В отождествленном с беспокойством желании Лейбниц видел главный стимул человеческой деятельности [13]. Желание с перемещением акцен-

---

[12] *Спиноза Б.* Этика.— Соч. в 2-х т., т. I. М., 1957, с. 464, 507.

[13] «Беспокойство, испытываемое человеком при отсутствии какой-нибудь вещи, присутствие которой доставило бы ему удовольствие, мы называем желанием. Беспокойство есть главный, если даже не единственный стимул человеческих страданий и деятельности» (*Лейбниц.* Новые опыты о человеческом разуме. М.— Л., 1936, с. 145).

та на его сопутствующее значение -- *вожделение* — играет важную роль в становлении самосознания в «Феноменологии духа» Гегеля. Самосознание как вожделение направлено на внешнее, на предмет «чувственной достоверности и воспринимания». Как собственно самосознание, сознание имеет предметом самое себя. Поэтому на пути к самосознанию как равенству с самим собой (я есть я) сознание снимает эту противоположность. Как параллель сартровской концепции сознания, вожделеющее сознание, по Гегелю, имеет своим предметом негативное предмета, благодаря чему сознание «познает на опыте самостоятельность предмета» [14]. Как конечное завершение спинозовского рационализма, самосознание и вожделение у Гегеля оказываются тождественными: самосознание есть вожделение и «сущность вожделения есть самосознание» [15].

Желание в сартровской антропологии, номинально сохраняя характеристики спинозовского желания, не возвышающегося до влечения, фактически превращается в психологический эквивалент «слепого» тотального отрицания.

Хотя желание строго соответствует онтологической характеристике «бытия-для-себя» — «нехватке» и призвано восполнить ее, оно тем не менее само протекает как отрицание.

Человеческая реальность, по Сартру,— это «страсть бытия». В рамках отношений «я—другой» страсть бытия принимает форму желания, утрачивая связь с «рацио», которую оно имело у Спинозы и Гегеля. Оно отождествляется с сексуальным влечением (Фрейд), а влечение, по Фрейду,—амбивалентно, т. е., слагается из садистского и мазохистского компонентов. Желание осложняет неантизирующую деятельность сартровского человека. Имея «другого» как объект, т. е. фрагмент «бытия-в-себе», «для-себя-бытие» желает слиться с ним и осуществляет двойное отрицание: отрицание другого («бытие-в-себе») при попытке слиться с ним — первый способ восполнения «нехватки», т. е. садистский компонент; отрицание своей собственной «ничтожности» — второй способ восполнения «нехватки», т. е. мазохистский компонент.

---

[14] *Гегель*. Соч., т. 4. М., 1959, с. 94.
[15] Там же, с. 95.

В отношении к другому «я» индивидуальное сознание выступает в модусе «бытия-для-другого». Но «бытие-для-другого» не является онтологической структурой «бытия-для-себя». Равная «ничто» субъективность не содержит в себе никаких ресурсов для продуцирования положительной связи с чем бы то ни было внешним по отношению к ней. Поэтому универсальная онтологическая схема — попытка синтеза «в-себе-бытия-бытия-для-себя», которую в силу обреченности субъекта быть свободным он никогда не реализует, просто проецируется Сартром на материал психического, или уровень развертывания межличностных отношений. Отношения эти, первично выступающие в форме *взгляда*, вызывают эмоцию *стыда*. Стыд же вводит в круг бесконечной игры взаимного отрицания «я» и «другого» человеческое тело.

Межличностные отношения экзистенциалистского человека исследуются Сартром в контексте повседневной реальности, «жизненного мира», так как «именно в повседневной реальности появляется другой» [16]. Экзистенциализм в варианте сартровской антропологии и выполняет функцию «метафизики повседневности», как назвал его философию М. Мерло-Понти.

Первичное отношение сознания к другому «я» — это чистое и простое отрицание. Как «для-себя-бытие» определяло себя негативно по отношению к «в-себе-бытию», оно также находит «другого как не являющегося мною» [17].

Порождая ответное отрицание со стороны другого «я», сознание сартровского человека вступает в борьбу, которая первоначально протекает как изнурительная борьба *взглядов*. Роль взгляда амбивалентна. С одной стороны, взгляд «другого» пробуждает мое нерефлектированное, непозиционное сознание о себе самом — возникает рефлексия. И «личность оказывается присутствующей перед сознанием *в той мере, в какой она есть объект для другого*» [18]. В этом смысле декартовская формула *cogito ergo sum* переосмысляется Сартром и

---

[16] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 311.
[17] Ibid., p. 309.
[18] Ibid., p. 318.

принимает форму: меня видят — следовательно, я существую.

Но первичное самоотрицание, посредством которого субъект низводит себя до «голой» объективности, порождает в нем протестующее движение. Ибо «другое я», превращая меня в объект рассмотрения, отчуждает тем самым мой мир и мои возможности, привносит в мой мир долю непредвиденного, того, «чего я не хотел». «Я постигаю другого,— утверждает Сартр,— в самой сердцевине моего *акта* как отчуждение моих собственных возможностей» [19].

Повседневный мир, в котором живет сартровский человек, наполнен мириадами «других я», каждый из которых представляет «скрытую смерть моих возможностей». И человек озабочен лишь тем, чтобы сделать другого объектом своего взгляда. На языке экзистенциалистской онтологии это означает: стать трансцендентирующей трансценденцией и не допускать того, чтобы самому превратиться в трансцендентированную трансценденцию.

Борьба трансценденций как взглядов только подтверждает, по Сартру, невозможность «со-бытийственного» пребывания двух сознаний. «Опасность — не случай, а перманентная структура моего бытия-для-другого»,— заключает он [20].

В случае низведения взглядом «другого» до «голой» объективности сартровский человек переживает эмоционально-негативное чувство *стыда,* гнева, направленного на самого себя. Эмпирический стыд имеет свой метафизический прообраз — стыд, проистекающий из факта моего «падения в мир». И страх перед стыдом быть застигнутым обнаженным — это лишь «символическая спецификация изначального стыда». Стыд оказывается мирским, психологизированным вариантом страха, коренящегося в первородном грехе и описанного Киркегором в «Понятии страха». Такое толкование тем более справедливо, что изначальный стыд имеет своим источником «абсолютный взгляд» — «бога — понятие другого, дове-

---

[19] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 321.
[20] Ibid., p. 326.

денное до предела»[21]. Однако в повседневной реальности стыд выполняет функцию матрицы, лежащей в основе складывания межиндивидуальных отношений, является своего рода эмоционально-психологическим выражением становления самосознания. Стыд, по Сартру, есть одновременное постижение тройственного отношения: *я* испытываю стыд *за себя* перед *другим*. В религиозном чувстве отношения сознания с богом стыд является добровольным увековечением своей *объектности* перед лицом «абсолютного взгляда» бога. В повседневности стыд порождает отрицание отрицания: гнев, направленный на самого себя, «переплавляется» в чувство гордости. Происходит это путем свободного «взятия на себя» своей объектности, принятия ее на себя такой, какова она есть в глазах «других», и готовности нести за нее ответственность. «Но гордость не исключает изначального стыда, а конституируется на его фоне»[22]. Таким образом, область, в которой разворачивается первый акт драматического содействия «бытия-для-себя» и «другого я», неимоверно узка у Сартра по сравнению с гегелевским описанием борьбы господствующего и рабского сознаний, которая ведется в историческом контексте и позволяет рассмотреть за этими персонажами «Феноменологию духа», движение огромных социальных масс. Феноменологическая редукция всей полноты социальных отношений, сведение полноты отношений «я» и «другого» к взгляду на первом этапе формирования экзистенциалистского «социума» является эмпирическим воплощением центральных категорий феноменологической онтологии — бытия и «ничто». Неструктурированной массе «бытия-в-себе» соответствует «тотальность множества» сознаний. Сартровский субъект, равный «ничто», раскалывает внешнее множество изнутри, превращая его в «детотализированную тотальность». «Ничто» выступает в другой ипостаси — как сердцевина «бытия-для-другого». «Так как нет *ничего*, — утверждает

---

[21] Ibid., p. 324. Как и весь психологический материал экзистенциализма, сартровское понимание стыда можно успешно соотнести с фрейдизмом, чтобы выявить их общие моменты. Анализ такого рода дан в фундаментальном труде: *Шерозия А*. К проблеме сознания и бессознательного психического, т. II. Тбилиси, 1973, с. 173—184.

[22] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 350.

Сартр,— что могло бы обосновать это «ничто» (ни единичное сознание, ни тотальность, рассыпающаяся в множестве сознаний), оно является как чистая и несводимая случайность, *как факт, в силу которого недостаточно моего отрицания «другого», чтобы «другой» существовал, но необходимо одновременное отрицание «другим» меня самого вместе с моим отрицанием.* Оно («ничто».— *Л. Ф.*) есть фактичность «бытия-для-другого» [23].

Таким образом, единственная «связь», которая возможна между двумя индивидами, оказывается, по Сартру, «связью взаимного отрицания» — вывод вполне логичный, с точки зрения сведения человека к очищенному от всяких «данностей» сознания. «Освобожденный» от духовных уз, соединяющих его с «другими», «освобожденный» от чувственно-практической деятельности конкретного, пребывающего в исторически определенном обществе, сартровский человек тем не менее стоит перед необходимостью поиска каких-то реальных путей для осуществления своих взаимоотношений с «другими». Но несмотря на непригодность средств, с помощью которых Сартр хочет освободить человека, не подлежит сомнению стремление экзистенциализма «выйти» на конкретного чувственного человека. Но что остается от человека за вычетом всего духовного, на языке Гегеля называемого «неорганической природой», и той совокупности общественных отношений, которые, по Марксу, составляют сущность человека? Комок плоти, неочеловеченная, неокультуренная природа. Рабом природы в ее первозданном, биологическом проявлении оказывается сартровский человек. В этом убеждает нас дальнейший анализ Сартром отношения «я—другой».

Конкретизацию межличностных отношений Сартр осуществляет путем введения в «поле» сознания тела. Проблема соотношения онтологии сознания как свободы и психологического, или «в-себе-бытия», осложняется введением материального определителя деятельности сознания — его физиологического субстрата.

Освобождение человека от его материального субстрата совершается Сартром тем же путем, что и в феноменологической психологии воображения и эмоций,

---

[23] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 362.

т. е. расширением границ реальности, охватываемой понятием «сознание», и разделением актов сознания на нерефлектированные и рефлектированные. Такая процедура означает фактическое отождествление сознания с психическим, которое тщательно различалось в онтологии «для-себя-бытия». «Для-себя-бытие»,— утверждает Сартр,— должно быть телом и в полной мере сознанием» [24].

Тело становится материальным воплощением фактичности, точнее, материальным воплощением случайности «бытия-для-себя» и оказывается «случайной формой, которую принимает необходимость моей случайности» [25]. Не являясь основанием своей случайности — тело не выбирают, оно дано вместе с рождением,— индивид относится к телу как к материальному компоненту ситуации. Более того, тело вообще не отличается от ситуации «для-себя-бытия».

Но все дело в том, что, по Сартру, ситуации как материальной и объективной границы свободы сознания не существует для сознания, поставляющего самому себе цели деятельности. Действующее сознание воспринимает тело как то, «что подлежит неантизации». Ситуация — это не объективная «рамка», ограничивающая свободу сознания, но совокупность значений, пробуждаемых к жизни неантизирующим экстазом «для-себя-бытия». Психологически это подкрепляется упразднением сенсорного поля, которое связывает тело с внешней реальностью. «Ощущение,— утверждает Сартр,— это чистая мечта психологов, его нужно решительно выбросить из всякой серьезной теории, касающейся отношений сознания и мира» [26].

Звеном, связующим сознание и мир, является для Сартра восприятие, постигающее внешнее как целостность, в которую вписывается смысл. Смысл придается как ситуации, так и внешним предметам; он выбирается сознанием. Происходит систематическая субъективация внешней реальности. Внешняя реальность как вместилище смыслов — это мир очеловеченной природы. «Смыслы,— разъясняет Сартр,— современны объектам: они да-

---

[24] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 368.
[25] Ibid., p. 371.
[26] Ibid., p. 378.

же суть вещи лично», и поэтому «смысл ни в коем случае не может быть ассимилирован с субъективностью. Все изменения, которые восприятие может зарегистрировать в нем, есть в действительности объективные изменения» [27].

Попытка преодолеть субъективизм в вопросе о происхождении смысла и приписать его в качестве объективной характеристики мира наталкиваются у Сартра на его же собственную установку на индивидуальное сознание как центр соотнесения всего ансамбля внешних по отношению к индивиду смыслов. Тело в антропологии Сартра играет, в сущности, ту же роль, что и у Бергсона. Для Бергсона тело — это центральный образ, вокруг которого располагается мозаика образов внешнего мира. Эстетические в основе своей созерцательные установки философии Бергсона развиваются Сартром в направлении активизма и прагматизма. Тело оказывается центром инструментального поля, организуемого сознанием. И двусмысленность тела как центрального инструмента этого поля как раз и вытекает из утверждения, что тело — это физиологический субстрат сознания и тело — это сознание. Тело как «центр есть одновременно инструмент, объективно определяемый инструментальным полем, которое соотносится с ним (посредством сознания, вкладывающего в него смысл.— *Л. Ф.*), и инструмент, который мы не можем *использовать*, так как иначе в поисках этого центра мы двигались бы в бесконечность. Этим инструментом мы не пользуемся, мы *есть* он» [28].

Таким образом, тело в конце концов оказывается предметом дихотомического деления и как таковое воплощается в двуединой модели сартровского сознания. Отождествление сознания и тела («тело целиком есть сознание») воспроизводит и концепцию «психеи» Юнга — души, разлитой в теле и проникающей собой всю жизнедеятельность, и платоновскую точку зрения на тело как на индивидуацию души. Последнее тем более справедливо, что тело — это, по Сартру, еще и «рождение, прошлое, случайность, необходимость точки зрения, фактическое условие всякой возможной деятельности» [29].

[27] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 382.
[28] Ibid., p. 388.
[29] Ibid., p. 392.

И для спасения свободы сознания, на этот раз воплотившегося в теле, Сартр снова обращается к дихотомии сознания на нерефлектированное сознание и рефлексию. Тело как сознание — это нерефлектированное, существующее сознание. «Нужно сказать, используя глагол «существовать» как переходный, что *сознание осуществляет свое тело»*. Таким образом, «мое тело есть структура, сознающая о своем сознании» [30]. Но это сознание о самом себе непозиционное, нететическое сознание.

Отождествление сознания с телом чревато опасностью введения в регион бытия сознания психического, которое было отторгнуто вовне в самом начале сартровского исследования. Но он выходит из положения, углубляя это разделение, перенося его на само тело. Тело рассматривается на онтологическом уровне как «изначальное тело», на психологическом уровне — как «психическое тело». Возможность подобного софизма подготовлена двусмысленностью сартровской трактовки психического в целом, разделением его на два региона: «в-себе-бытие» и «для-себя-бытие». «Кочующее» психическое и конституирует поочередно «изначальное тело» и «психическое тело». «Мы можем заметить,— пишет в связи с этим Сартр,— что это психическое тело, будучи проекцией в план «в-себе-бытия» внутренней структуры сознания, составляет имплицитную материю *всех* психических феноменов. Тем не менее изначальное тело осуществлялось всяким сознанием как собственная случайность; психическое же тело переживалось как ненависть, любовь, и т. п. Но эта случайность обладает новым характером... в той мере, в какой тело переживается в боли, ненависти или действовании посредством рефлексии, оно спроецировано в регион «в-себе-бытия» [31].

Тело сартровского человека, как и в христианском персонализме, становится ареной борьбы физиологических и психологических механизмов. В случае победы тех или иных происходит либо «торжество» психического тела и овладение «бытием-в-себе» сознания, либо торжество рефлексии, в неантизирующем экстазе которой изначальное тело утверждает свою свободу, т. е. отторгает психическое вовне, в «бытие-в-себе».

---

[30] Ibid., p. 394.
[31] Ibid., p. 403.

Сравнение рефлексии с христианской аскезой напрашивается тем более настоятельно, что «преодоление» телесности является своего рода императивом, включенным в сартровскую заботу о метафизическом освобождении человека, ибо тело представляет реальную угрозу для свободы сознания. «Психея не соединена с телом,— вынужден признаться Сартр,— но в своей «мелодической» организации тело является ее субстанцией и постоянным условием возможности» [32]. Модель сартровского сознания реализуется не только в плане дихотомического членения тела. Процедура расширения сознания до отождествления его с психическим, как мы уже отметили, означает отказ от физиологических механизмов тела. Оно как сознание есть психическое и представляет собой «единственный психический объект». И так же как для конкретизации неантизирующего экстаза «чистого», тотально пустого сознания Сартр прибегает к онтологизации «тревоги», «психологизированное сознание» при встрече с телом изживает неантизацию в форме *тошноты*.

Реакция тошноты, подробно описанная в одноименном романе, является субъективным переживанием встречи героя с обнаженной материальностью внешнего мира. Замещая собой христианское отвращение ко всему плотскому, тошнота в антропологии Сартра выполняет функцию эмоционального фона, на котором развертывается всякая аффективность — положительная или отрицательная — уже потому только, что она коренится в теле. Тошнота — это не эмпирическое, а онтологическое отношение сознания к материальности человеческого существования. «Мы не должны,— утверждает Сартр,— понимать термин «тошнота» как метафору, извлеченную из наших физиологических отвращений. Напротив, именно на ее основе происходят все виды конкретной и эмпирической тошноты (тошнота от вида тухлого мяса, свежей крови и т. д.), которые вызывают в нас рвоту» [33]. Тошнота как онтологическое измерение сознания является выражением неантизации, направленной на тело. Символизируя конечное торжество телес-

---

[32] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 404.
[33] Ibidem.

ности, тошнота говорит вместе с тем об избыточности материального, как такового.

Онтический «слой» межиндивидуальных отношений осуществляется посредством тела. «Тело-психея», или спиритуализованная телесность, оказывается у Сартра в конечном счете «материей» экзистенциалистского «социума», намек на которую содержался в его феноменологической психологии эмоций.

Два неантизирующих экстаза «для-себя-бытия», или садомазохистский комплекс, на который распадается желание, разворачиваются в межличностных отношениях как магия плоти. Самопротиворечивость сартровской концепции субъекта на материале эмпирической психологии выявляется еще более отчетливо, чем в онтологической конструкции индивидуального сознания: «ничто», основополагающая структура «бытия-для-другого», делает невозможным союз с «другим», но как свобода «для-себя-бытие» фактически закрепощается желанием, принимающим форму полового влечения.

«Блуждающая» природа «тела-психеи» делает плотское отношение «для-себя-бытия» и «другого» двусмысленным. Первоначально тело «другого» мне дано, пишет Сартр, как чистое «в-себе» его бытия [34]. Но как субъект взгляда и как психея тело «другого» является причиной моего стыда и его разновидностей: застенчивости, робости и т. д. В стыде «для-себя» открывает свое тело, и восприятие тела «для-себя» хронологически размещается после восприятия тела «другого».

Являясь «магическим объектом по преимуществу», тело «другого» силой взгляда вызывает к жизни конкретно-психологические проявления борьбы двух сознаний, осуществляющихся в форме любви, языка, мазохизма, с одной стороны, и безразличия, желания, ненависти, садизма — с другой.

Пытаясь преодолеть онтологическую разъединенность с «другим», субъект стремится образовать с ним союз, т. е. «трансцендентировать «другого», или, напротив, поглотить в себе эту трансценденцию, не лишая ее характера трансцендентности, — таковы две противоположные установки, которые «я» занимает перед «дру-

---

[34] Ibid., p. 409.

гим». Обе эти установки взаимно исключают друг друга таким образом, что «существует не диалектика моих отношений с «другим», но круг, причем провал одной попытки обогащается за счет провала другой»[35]. Неотчуждаемость свободы сартровского человека становится причиной того, что конфликт оказывается изначальным отношением «я» и «другого».

Так, в любви человек хочет пленить сознание «другого» как сознание, т. е. как свободу. «Другой» должен отдать мне безусловное предпочтение перед всеми прочими. В проекте любви воспроизводится платоновская формула (диалог «Пир»): любить — это желание быть любимым. С этой целью «для-себя-бытие» стремится стать «чарующим объектом».

Язык, понимаемый Сартром как совокупность всех выразительных возможностей человека, «сакрализуется» субъектом любви. «Сакрализованный» язык, указывающий на нечто расположенное за ним, трансцендентное,— это средство очарования «другого». Адресованное трансценденции «другого» мое слово имеет для него свойства магического объекта. Взятое в крайнем проявлении желание быть любимым выливается в мазохистскую попытку отрицания своей собственной субъективности, или неантизацию своего собственного «ничто». Но достаточно взглянуть на другого, сделать его объектом взгляда, чтобы убедиться в неотчуждаемости моей свободы.

Провал любовного проекта приводит к реализации второй установки. Безразличие, или индифферентность, означает «взятие на себя» своей фактичности, занятие позиции «фактического солипсизма». Человек ведет себя так, отмечает Сартр, «как будто он один в мире». Иная форма отношения с «другим» — это половое желание, т. е. проекция на психологический уровень изначального, онтологического желания, или неантизация своего «ничто» посредством восполнения «нехватки». Стремясь с помощью физического обладания пленить сознание другого, «для-себя-бытие» убеждается, что удовлетворение удовольствия знаменует собой «смерть и провал желания». Неотчуждаемость свободы «другого» и умерщвление желания в удовольствии порождают,

---

[35] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 430.

по Сартру, садистский проект: субъект желания стремится превратить «другого» в голый инструмент. Но плоть «другого» в момент любого садистского акта снова проявляется как объект вожделения и тем самым отрицает садизм. Создается замкнутый круг: садизм как провал желания и желание как провал садизма, который разрывается взглядом «другого»: «Садист понимает свою ошибку, когда другой смотрит на него, т. е. когда он испытывает абсолютное отчуждение своего бытия в свободе «другого» [36].

Садизм и мазохизм как форма межличностных отношений в «чистом виде» не наблюдаются в повседневной, «нормальной» действительности. Если воспользоваться аналогией, согласно которой мы сравнивали эмоции с таблицей категорий кантовского рассудка, то садизм и мазохизм будут представлять собой своего рода регулятивные идеи сартровского человека. Эмпирически они проявляются лишь в ситуациях, которые экзистенциалисты называют «пограничными». В своем чистом виде садомазохизм в любовных отношениях — это лишь гипертрофия черточек их нормального протекания, когда оба эти момента выступают в «стертом» виде. Но если патология представляет собой заострение каких-то моментов в случае нормы гармонизированного целого,— то это всего лишь психологический трюизм.

Факт, что садистский проект терпит провал, когда он принимает форму отношения палача и жертвы, отмечается многими не чуждыми психологизма писателями. Даже если оставить в стороне сартровский опыт — пьесу «Мертвые без погребения», то можно сослаться на пример из «Августовского света» У. Фолкнера, который использует Сартр. Жертва линчевателей негр Кристмас, агонизируя, посылает последний взгляд в лицо своим палачам и навечно остается в памяти «порядочных» американцев.

Можно вспомнить о ярости колонизаторов Америки, казнивших покоренных индейцев, чьи глаза в момент казни лишают палачей сладостного ощущения одержанной победы. Описания эти со ссылкой на записки очевидца приводит Стендаль. Примеры подобного рода можно было бы продолжить.

---

[36] Ibid., p. 476.

Дело вовсе не в том, что Сартр исследует любовные отношения в их телесном выражении, по той простой причине, что не существует запретных зон для мышления. Но у Сартра любовный проект выступает не в очеловеченном, а в *бездуховном* проявлении. Нет нужды доказывать, что приведенные примеры садизма касаются как раз такого рода отношений сознаний, т. е. когда они утратили собственно человеческий характер. Отсутствие нравственной или вообще какой бы то ни было духовной инстанции поразительно именно в пределах того фрагмента феноменологической онтологии, в котором рассматриваются конкретно-психологические отношения двух сознаний. Вводя моральное измерение в индивидуальное сознание, даже онтологизировав его («нечистая совесть» — это отрицание отрицания, изначальной свободы), Сартр не исследует его как раз в той области, где оно фактически возникает. Более того, изначально отрицательное отношение к «другому», прагматическая установка «сартровского» любовника, рассматривающего «другого» как только средство, исключает саму возможность кантовской морали, предписывающей относиться к «другому» как к цели.

В плане этих замечаний обращает на себя внимание и тот факт, что Сартр выделяет специально как собственно человеческое средство общения язык — материальное воплощение «идеологии» любви. Так же как отдельное сознание в своем отношении к миру довольствуется нерефлектированным экстазом неантизации, «сартровским» любовникам нет нужды «вербализировать» свои отношения. Язык для них — колдовской, чарующий жест. Соблазнить можно *тембром* нечленораздельных звуков. Тысячелетняя история, лежащая за так называемыми «элементарными» человеческими чувствами, о которой писал молодой Маркс, очеловечивание этих чувств, их «эстетизация» (герой прустовского романа Сван воспринимает свою возлюбленную Одетту как «цитату» из Боттичелли) редуцируются Сартром вместе с нравственностью любовных отношений. Любовь сартровского человека — это даже не эротизм (Ш. де Лакло, Бодлер и др.), включающий в себя острое сознание творимого зла [37], соотнесенного с добром, это «голая

[37] Одну из формул эротизма дает Ш. Бодлер: «Единственное и высшее наслаждение любви покоится в достоверном сознании твори-

сексуальность», «животненность». Если говорить о генезисе сартровских описаний сексуального, то они восходят к «жизнерадостному цинизму» (выражение Сартра) А. Жида, пытавшегося «реставрировать» в своих романах непосредственную чувственность античного человека. Но античный человек умел ценить *красоту* фрин и аспазий так же, как влюбленный XIX века — красоту «камелий» и «фиалок». Сартровский любовник — это скорее «недотыкомка» из «Мелкого беса» Ф. Сологуба. Подробный интерес к физиологической стороне любви в прозе Сартра (сборник рассказов «Стена», некоторые главы романа «Дороги свободы») подтверждает наше предположение.

Отсюда и проистекает провал сартровского замысла человеческого освобождения в рамках межличностных отношений. Спиритуализованное тело-психея оказывается в конечном счете рабом биологических механизмов.

Прежде чем показать это, для полноты картины сартровских анализов отношений «я—другой» следует упомянуть, что провал проекта любви в форме полового желания знаменует торжество последнего эмотивного всплеска сознания — ненависти. Ненависть выражает фундаментальное смирение, отказ от претензии осуществить союз с другим. Ненависть соответствует индифферентности, но с ярко выраженным негативно-эмоциональным оттенком.

Фактическое порабощение сартровского человека природой происходит потому, что межличностные отношения носят, по Сартру, пансексуальный характер. «Все сложные поведения людей по отношению друг к другу — это лишь обогащение этих двух (садизм и мазохизм.— *Л. Ф.*) сознательных установок. Несомненно, конкретные поведения (сотрудничество, борьба, соперничество, соревнование, обязательства, повиновение и т. д.) бесконечно сложнее описать, ибо они зависят от исторической ситуации и от конкретных особенностей отношения «для-себя» с «другим», но они все включают

мого зла» (*Baudlaire Ch.* Oeuvres complètes. Paris, 1968, p. 624). Эротизм подпадает под киркегоровское определение «демонического эстетизма», отличного от эстетизма как непосредственной чувственности (см.: *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма. М., 1970, с. 219—220).

в себя в качестве основы сексуальные отношения»,— заключает Сартр [38]. Все сказанное обозначает ни более ни менее как введение в регион «для-себя-бытия» той самой природы, от которой так тщательно освобождался сартровский человек с самого начала своего «падения» в мир. И хотя Сартр утверждает, что сексуальность пронизывает все без исключения отношения между людьми не из-за природного их влечения или фрейдистского либидо, а как одна из «реализаций» «для-себя-бытия», на деле это означает лишь онтологизацию физиологического определения человеческого бытия. Способ же реализации желания, его свободное проектирование отстаиваются Сартром с помощью откровенной софистики. «Сознание выбирает себя в качестве желания»,— утверждает он [39]. Но выбор оказывается не результатом размышления, осмысления ситуации, или поля фактичности. «Желание — это переживаемый проект, который не предполагает никакого предварительного размышления» [40]. Не сознающая себя «свобода» желания приводит к тому, что окончательный вывод звучит довольно удручающе для сартровского человека: «Не следует думать, что сексуальность не детерминирована в своей сути. В действительности она содержит все детерминанты с момента возникновения «для-себя-бытия» в мире, где *имеются* «другие». Недетерминированным и подлежащим фиксации историей каждого является тип отношений с «другими», по поводу которых сексуальная установка (желание — любовь, мазохизм — садизм) проявится в своей явной чистоте» [41].

Не означает ли все сказанное признание победы фактичности тела над фактичностью свободы сознания? Априорно выстроенная онтологическая схема «человеческой реальности» приходит в отношение несовместимости с конкретным психологическим материалом, который ассимилируется в феноменологической онтологии. Желание как онтологическая характеристика проекта по отрицанию «нехватки» «бытия-для-себя» и желание как физиологический субстрат всех межличностных отноше-

---

[38] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 477.
[39] Ibid., p. 460.
[40] Ibid., p. 465.
[41] Ibid., p. 478.

ний — два полюса, вокруг которых формируется сартровский человек. Признание детерминизма желания объективно означает реставрацию «бытия-в-себе» в сердце субъективности. Происходит такая же, как и в ранних психологических работах Сартра, невольная «реабилитация» природного.

Но отношения «я—другой» как неудавшаяся попытка проекции «ничто» на онтический уровень не исчерпывает экзистенциалистский «социум». Важнейшим фрагментом опыта индивидуального сознания как способа выхода за пределы отношений изолированной пары сознаний является опыт коллективного «мы-субъекта» и «мы-объекта». Коллективное «мы» имеет, по Сартру, две различные формы существования. Если оно воспроизводит ситуацию бытия разглядывающего субъекта (или трансцендирующей трансценденции), мы имеем дело с «мы-субъектом», если же речь идет о бытии разглядываемого «другого» (или трансцендируемой трансценденции), то в этом случае мы имеем дело с «мы-объектом». Так же как для возникновения чувства стыда (эмоционального эквивалента объективности) необходим взгляд другого, так и для появления коллективного «мы-объекта» необходимо, чтобы в отношение «я—другой» вмешался *третий*. Носитель отчуждения «моего» я и «я-другого» — третий — превращает мои возможности и возможности другого в «мертвые возможности». В результате «я» обнаруживает, что оно вместе с другим «я» фигурирует в качестве *эквивалентных* и *солидарных* структур. Сознание «мы-объекта» возникает лишь в случае принятия на себя структуры «они», в модусе которой «мы-объект» и фигурирует в глазах третьего. Это значит добровольно принять на себя состояние объективности. Поэтому опыт «мы-объекта» психологически соответствует переживаемому чувству унижения, немощи,— чувству стыда.

Элементами, конституирующими общность в случае «мы-объекта», не могут быть, по Сартру, изнурительный труд, низкий уровень жизни или страдание. Как таковые, они служат лишь причиной разъединения индивидов и являются источником конфликтов. В этом смысле, считает Сартр, спецификация «мы-объекта», которая проявляется как «классовое сознание» угнетенных, не может возникнуть лишь путем сравнения состояния уг-

нетенных с привилегиями угнетателей. Напротив, это приводит лишь к зависти и разочарованиям. Более того, отдельные индивиды, составляющие «мы-объект» угнетенных, не воспринимают условия своего существования как навязанные классом угнетателей. Это возможно при усвоении теории угнетения, а последняя имеет лишь объясняющую ценность. Поэтому члены подвергающейся угнетению общности, переживая с другими в качестве фундаментальных отношения любви, ненависти, соперничества интересов и т. п., «постигают условия своего существования и условия существования других членов этой общности как разглядываемые субъекты и мыслимые посредством сознаний, которые ускользают от них» [42]. «Хозяин», «феодальный сеньор», «капиталист» являются угнетенному не только как источник принуждения, но прежде всего как *третьи*, «т. е. как те, кто находится вне угнетаемой общности и *для которых* эта общность существует. Таким образом, именно *для них* и *в их свободе* начинает существовать реальность угнетенного класса» [43]. Таким образом, согласно Сартру, мы оказываемся «мы-объектом» лишь в глазах других. Необходимо иметь инаковость как коррелят, конструирующий «мы-объект». В этом смысле понятие «человечество» так же молчаливо предполагает существование третьего. «И этот не поддающийся реализации третий,— пишет Сартр,— есть просто объект предельного понятия инаковости» [44].

Существенной особенностью коллективного «мы-объекта» служит, по мнению Сартра, неспособность постижения «мы» средствами познания. «Рефлективное сознание» [45] не могло бы постичь этого «мы». Напротив, его появление совпадает с крахом «мы»; для-себя выделяется и полагает свою самость по отношению к другим» [46]. Таким образом, согласно Сартру, гносеологическая и онтологическая разъединенность отдельных индивидов не могут быть преодолены при образовании «мы-объекта».

---

[42] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 492.
[43] Ibid., p. 492—493.
[44] Ibid., p. 495.
[45] «Познание начинается с рефлексии» (ibid., p. 295).
[46] Ibid., p. 490.

Мою причастность к коллективной общности «мы-субъекта» мне открывает, говорит Сартр, существование мира обработанных объектов, носителей «гипотетических императивов». «Когда я использую обработанный объект, я обнаруживаю на нем эскиз моей собственной трансценденции; он указывает мне на жест, который нужно выполнить...»[47] Но обработанный объект, отмечает Сартр, говорит обо мне лишь как о безличном (*«on»*), я постигаю себя как взаимозаменяемый по отношению ко «всякому» в опыте безличного бытия. Формирование же собственно субъективности происходит при полагании проекта в связи с другими трансценденциями, в случае отождествления моего проекта с проектом других. Я оказываюсь, таким образом, вовлеченным в «мы-субъект». В качестве примера действия коллективного субъекта Сартр приводит размеренный марш солдат, ритмичный труд работы бригады. Но при этом он постоянно подчеркивает, что участник коллективного субъекта всегда сознает, что речь идет лишь о способе его самоизоляции среди других.

Что же касается онтологических отношений между отдельными «для-себя», или трансценденциями, то они даны как изначальное разъединение. «Тщетно человеческая реальность пыталась бы выйти из этой дилеммы: трансцендентировать другого или позволить другому трансцендентировать меня. Сущность отношений между сознаниями — это не Mit-Sein, а конфликт»[48].

Таков итог сартровского анализа опыта коллективного «мы». Он и не мог быть иным, если учесть, что человеческая реальность, взятая в одном ее измерении — измерении свободы, понимаемой как способность отрицания, была сведена Сартром к абстракции «ничто».

Для понимания сущности социального опыта сартровского человека уже недостаточно оставаться только на почве психологии или довольствоваться моральным «посрамлением животненности» межличностных любовных отношений.

Настала пора показать недостаточность экзистенциалистского понимания общности. Для этого сопоставим сартровское решение данной проблемы, с одной сторо-

---

[47] Ibid., p. 495—496.
[48] Ibid., p. 502.

ны, с классическими идеалистическими концепциями, а с другой — с марксизмом.

Традиционно-идеалистическая философия, исходившая из признания за индивидом универсальной мыслительной способности, даже если она и не занималась специально обсуждением проблемы «я—другой», содержала возможность выхода в область надындивидуального внутри познавательного процесса. Кант, например, описывал трансцендентальный субъект, как производящий синтетические суждения *a priori*, имеющие всеобщий и необходимый характер. Проистекающая из этих свойств суждений принудительность истины скрыто содержала в себе признание других сознаний, способных к познанию. Человек рассматривался, по выражению Маркса, как субъект абстрактно-духовного труда и тем самым становился членом человечества. Либо, если речь шла не о теоретическом, а о практическом отношении к действительности, конституирующим моментом общности являлся всеобщий нравственный закон, ибо идея морального закона с неотделимым от нее уважением к нему есть «личность (идея человечности, рассматриваемая совершенно интеллектуально)» [49].

Однако идеалистическое решение этой проблемы страдало тем недостатком, что все богатство действительных отношений, практикуемых отдельными индивидами, сводилось лишь к познанию, которое само нуждается в материальных предпосылках. Этот недостаток, как известно, был преодолен марксизмом, опирающимся при объяснении познавательного процесса, так же как и при решении проблемы «другого», на предпосылки, которые «можно установить чисто эмпирическим путем» [50]. Отправляясь от факта телесной организации индивида, которая, как мы видели, занимает важное место в сартровских анализах, Маркс непосредственно выходил в сферу материального производства, имеющего своим побочным результатом производство знания. Люди «начинают *производить* необходимые им средства к жизни,— шаг, который обусловлен их телесной организацией» [51]. Индивид, с которым имеет дело марксизм,

[49] *Кант И.* Соч., т. 4 (2). М., 1965, с. 29.
[50] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 18.
[51] Там же, с. 19.

уже в исходном пункте анализа рассматривается как субъект деятельности, обремененный природой, в отличие от освобожденных от всяких природных определений сознаний в сартровской эгологии. При этом он с самого начала поставлен в условия взаимной зависимости, которые выходят за пределы только психологических отношений. Поэтому каждый индивид есть продукт не только творчества своего собственного сознания, но и творчества «другого». «Индивиды как физически, так и духовно творят *друг друга*»[52]. Такой подход позволяет рассматривать деятельность индивидуального сознания как производную от системы общественно-предметных форм. Язык, например, существует «для меня лишь в той мере, в какой он существует для других»[53]. Само сознание в конечном счете оказывается вторичным по отношению к факту существования другого: ...лишь через человека Павла человек Петр относится к самому себе как к человеку.

Те же межиндивидуальные связи, которые в идеалистической философии описываются как единственно возможные, в марксистском анализе представляют собой лишь момент в практическо-духовном освоении мира и выступают в форме «производства сознания». Человек в самом широком смысле оказывается субъектом предметной деятельности[54–55].

У Сартра же, как отмечалось выше, мы имеем дело с принципиальной установкой, сознательно смещающей центр исследования из области социального, общезначимого в сферу переживаемого, но не поддающегося объективации внутреннего духовного опыта индивида. Причем этот опыт не вписывается в классически понимаемое сознание, в принципе поддающееся рационали-

---

[52] Там же, с. 36.
[53] Там же, с. 29.
[54–55] Марксистская концепция предметной деятельности в последнее время привлекла специальное внимание советских философов. См., например, статью: *Мамардашвили М. К.* «Анализ сознания в работах Маркса» («Вопросы философии», 1968, № 6), где марксистский метод сформулирован как «предметно-редуктивный»; см. также: *Батищев Г. С.* Деятельная сущность человека как философский принцип. *Дробницкий О. Г.* Природа и границы сферы общественного бытия человека.— В кн.: Проблема человека в современной философии. М., 1969.

зации, и не является производным от движения предметных форм, внеположных ему, как он описывается в марксизме. Сдвиг философских интересов в сторону не поддающихся сквозной рационализации пластов сознания, которые оставались вне поля зрения классического рационализма и изучаются, с одной стороны, марксизмом, а с другой — философией жизни, психоанализом, экзистенциализмом и др., имел, как известно, причины внефилософского порядка, о которых мы говорили во введении к настоящей работе.

Продиктованный сходной заботой, что и марксистское развенчание абстракций «экономического человека», экзистенциалистский поиск конкретного бытия индивида завершается, однако, пустой абстракцией. Все богатство общественных и межиндивидуальных отношений Сартр вписывает в каркас онтологических категорий «в-себе», «для-себя», «ничто» или в онтические связи «я—другой». В статусе «в-себе» может оказаться и человек (другой), и вещь. Это приводит, с одной стороны, к обеднению содержания социальных связей. Так, отношения любящих, верующих в бога, угнетателей и угнетенных и т. п., одинаково представлены как связь «я—другой», которая всегда может преобразоваться в отношение «в-себе-для-себя». С другой стороны, это приводит к прямому мифологизированию картины мира, так как для обозначения разнопорядковых явлений и подведения их под рубрику одного названия можно использовать только метафору, символ [56]. Так, отношения угнетения, которые складываются в процессе экономического производства, представлены у Сартра как конституирование объекта угнетения взглядом третьего; отношения двух любящих или просто посетителей кафе также регулируются взглядом. Остается только обратиться к мифогии и выбрать соответствующий миф. Что и делает Сартр: «Другой, появляясь, сообщает «бытию-для-себя» статус «бытия-в-себе», который существует в мире как вещь среди вещей. Это окаменение в себе под взглядом другого — глубокий смысл мифа о Медузе» [57].

---

[56] В данном случае весьма справедливыми оказываются слова Вико: «Всякая метафора — это миф в миниатюре» (цит. по: *Bachelard G.* L'air et les songes. Paris, 1943, p. 48).

[57] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 502.

Онтологические структуры, с которыми имеет дело Сартр, недостаточны именно в силу своей формальной универсальности, так как они проецируются на любые без исключения отношения. Подобная универсальность не способствует постижению своеобразия тех или иных межиндивидуальных и общественных связей (отличие, например, отношений эксплуататора и эксплуатируемого от отношений любящих), тем самым лишая их объясняющей ценности. Утверждать, что член общности, подвергающейся эксплуатации, практикует отношения любви, ненависти, соперничества и т. п., и только это,— значит ничего не сказать о его положении как рабочего, ибо при таком подходе он фактически выключается из системы общественных отношений, которые никак не исчерпываются парой категорий «в-себе», «для-себя» или «я—другой». В этом пункте с наибольшей очевидностью проявляется ограниченность антропологического подхода Сартра к учению о мире, которое развернуто в его онтологии: индивид имеет дело не с обществом, а с совокупностью анонимных нерасчлененных обстоятельств, представляющих угрозу для его свободы. И сознание свободно именно в той мере, в какой оно «вырывается» из круга предметных связей, которые в марксизме обозначаются понятием «общественное бытие». Межиндивидуальные связи не имеют в качестве опосредующего звена ни материи, ни продуктов духовной деятельности, охватываемых термином «знаковые системы», т. е. тех моментов, с помощью которых индивид включается в социальное целое. Упомянутое выше сартровское описание отношения капиталиста или феодала к эксплуатируемым показывает, к каким парадоксальным выводам можно прийти, если рассматривать отношение угнетенных и угнетателей, не учитывая того, в какой ситуации они находятся по отношению к орудиям труда. Источник отчуждения угнетенных — взгляд патрона, который и конституирует «мы-объект».

Изъятие всякой предметности из межиндивидуальных отношений обусловливает то, что общность индивидов становится возможной лишь как общность нерефлектированных сознаний. Но она оказывается фиктивной и недолговечной: она распадается, как только ее члены начинают «рефлектировать» по поводу своего объединения. Всякое осмысление таит в себе смерть

общности. Поскольку же теория — это результат познания, которое начинается с рефлексии, то, следовательно, и отрицается возможность формирования коллективного субъекта на основе практической реализации теории. Таков результат растворения Сартром познания в бытии.

Противопоставление марксистского решения проблемы межиндивидуальных связей как такой зависимости, которая разворачивается в форме движения предметности, может показаться внешним и не затрагивающим сердцевины экзистенциалистской антропологии Ж.-П. Сартра. Экзистенциализм фактически находится в отношении негативного противостояния не только по отношению к марксизму, но и ко всякой так или иначе социально ориентированной концепции человека. И действительно, опыт «мы-субъекта» и «мы-объекта» в феноменологической онтологии представляет собой всего лишь эпизод, и, с точки зрения Сартра, далеко не самый важный, из приключений сознания в мире. Герой феноменологической онтологии находится по отношению к марксизму в таком же положении, в каком киркегоровский человек стоял к философской системе Гегеля. В ответ на приглашение Гегеля взобраться на горные вершины духа, чтобы отрешиться («снять») свою субъективность и водвориться в царстве абсолютного знания, Киркегор, как известно, заявил: «А я не хочу быть философом».

Нечто подобное мог бы ответить и сартровский человек из «Бытия и Ничто». В ответ на приглашение марксиста обратиться к предметной деятельности с целью преодоления несчастного сознания он заявил бы, что жизнь человеческая протекает не только на производстве. Она всюду: в кафе она так же реальна, как в парке или в метро. И сартровский индивид действительно пребывает, как мы уже говорили, в мире очеловеченной природы, предлежащей в форме совокупности инструментов — носителей гипотетических императивов. Он «свободен» от неумолимой силы вещей: «Если ты хочешь попасть на такую-то улицу, следуй в эту дверь»,— читает он в метро; «Если ты хочешь вбить гвоздь, возьми молоток за ручку» и т. д. и т. п. Но даже если он оказывается вовлеченным в процесс совместной деятельности и становится участником «ритмичного тру-

да бригады», экзистенциалист считает себя вправе ограничиться протоколированием его внутренних переживаний, рефлекторных всплесков его самости. Речь идет, короче говоря, об ограничении области индивидуально-психологических моментов связывания субъективности с внешним бытием, с другим я», с обществом. Но ускользает ли при этом человек из-под власти предметных зависимостей? Если говорить о сущности человека, как она трактуется в марксизме, то в области так называемых житейских отношений, протекающих на уровне обыденного сознания, т. е. в форме словесного общения, человек вовлечен в систему знаковых связей, выводящих индивида в надындивидуальное, в социальное. В слове, развертывающемся в систему высказываний, идеология как правовое сознание, мораль, эстетические нормы присутствует не в форме понятийных построений, как это имеет место в специальных трактатах, посвященных этике, праву, эстетике, а в форме истины и лжи, красоты и пошлости и т. п.[58] Но вербальные отношения между людьми не интересуют Сартра[58а]. И если лишить индивида этого средства выхода к «дру-

---

[58] Роль языка в процессе оформления материала переживаний, который исследует Сартр, очень хорошо выявлена В. В. Волошиновым, исходящим в своей концепции из общественной сущности человека: «В отношении к потенциальному (а иногда и явно ощущаемому) слушателю можно различить два полюса, два предела, между которыми может осознаваться и идеологически оформляться переживание, стремясь то к одному, то к другому. Назовем эти пределы условно: *«я-переживание»* и *«мы-переживание»*. Собственно «я-переживание» стремится к уничтожению: оно теряет по мере приближения к пределу свою идеологическую оформленность, а следовательно, и осознанность, приближаясь к физиологической реакции животного. Стремясь к этому пределу, переживание утрачивает все потенции, все ростки социальной ориентации, а поэтому теряет и свое словесное обличье» (*Волошинов В. В.* Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л., 1929, с. 164).

[58а] Речевое поведение, не подчиненное любовному проекту, рассматривается Сартром вне контекста межличностных отношений. Речь описывается не с установкой на диалог, а на монолог; речь — это не средство общения, а средство разобщения, или частный случай неантизации. «Будучи значащей фразой,— отмечает Сартр,— вербальное единство представляет собой конструктивный акт, постигаемый трансценденцией, которая превосходит и неантизирует данность в направлении цели» («другие» — это лишь составная часть данности.— *Л. Ф.*) (см.: *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 597).

гому», то не остается иного пути для субъективности, как двигаться либо в сторону внебытийственного трансцендентализма, либо в сторону асоциального биологизма. Оба эти пути сартровский человек стремится избежать в самом начале своего движения в феноменальном мире, когда он приравнивается Сартром к «ничто». Направленные против идеализма и материализма антиплатоновская и антивещистская тенденции сартризма тем не менее терпят фиаско при переходе к конкретному эмпирическому индивиду. Идеалистический остаток сохраняется в форме изначального тела, или тела-психеи, материалистический — в форме конечного признания детерминированности желания, лежащего в основе межиндивидуальных отношений. Проект преодоления идеализма и материализма в рамках феноменологического монизма оказывается нереализованным.

Остался нереализованным также и замысел по «отысканию» конкретно существующего индивида. Ибо пансексуализм межличностных отношений — это такая же абстракция, как и тотальная духовность. Радикальный дуализм Сартра, дуализм онтологического и психологического, оказывается препятствием для преодоления платонизма и вещизма. Лишенная социальной локализации человеческая «конкретика» наложила отпечаток на целостное учение о человеке, или экзистенциальный психоанализ. Прежде чем перейти к рассмотрению сущности экзистенциального психоанализа, завершающего сартровскую антропологию «Бытия и Ничто», посмотрим, как конкретно реализуется свобода в житейской ситуации и каковы средства ее постижения, т. е. структура мотивационной сферы личности.

Онтологически равная «ничто» свобода в горизонте «жизненного» мира, в поле конкретных житейских отношений переживается как дикий бунт, коренящийся в сердцевине личности. «Свобода не имеет сущности,— заявляет Сартр.— Она не подчинена никакой логической необходимости» [59]. В самом начале пути в «жизненном мире» сартровский субъект, таким образом, отрицает тот самый детерминизм, который был зафиксирован нами в сфере межличностных отношений.

---

[59] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 513.

Для материалистической психологии перевод исследования психологических механизмов в плоскость практических выводов является само собой разумеющимся. Известный советский психолог С. Л. Рубинштейн писал в связи с этим: «В своем практическом выражении вопрос о *детерминированности* психических явлений — это вопрос об их *управляемости,* о возможности их направленного изменения в желательную для человека сторону» [60]. Детерминированность психических явлений переживается сознанием как мотивировка того или иного поступка. Свобода сознания и человеческой деятельности проявляется в способности осмысленного отношения к комбинации мотивов, между которыми совершается выбор. В этом смысле Бергсон, на которого опирается Сартр, прав, сводя сущность сознания к возможности выбора. Но все дело в том, что Сартр переворачивает отношение между поступком-актом и его мотивировкой. Априоризация свободы приводит к тому, что мотив сам возникает в свете ни на чем не основанного проекта. «Я навсегда осужден существовать за пределами моей сущности, мотивов и побудительных причин моего акта: я приговорен к свободе»,— заявляет Сартр [61].

В повседневной реальности человек, по Сартру, осуществляет свою деятельность как комплекс мотивов, побуждаемых целеполаганием. И самая роковая для сартровского субъекта особенность свободы состоит в том, что она творит свое действие, минуя инстанцию сознания.

То, что содержание сознания возможно только в форме словесно выговоренного материала, понятийного или образного, в данном случае не имеет значения. Гносеологически невозможность рационального постижения свободы, мотивов как способа ее существования обосновывается Сартром с помощью изначального отрицания дискурсивного мышления и утверждения интуиции как единственно возможного пути познать что бы то ни было.

Но мы знаем, что Сартр толкует сознание расширительно. Нерефлектированное сознание, не знающее о себе самом, осуществляет мотивировку как эмоцию. «Что-

---

[60] *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. М., 1957, с. 226.
[61] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 515.

бы быть мотивом,— утверждает Сартр,— мотив, как таковой, в действительности должен быть испытан. Конечно, это совсем не означает, что он должен быть понят, как в случае размышления над ним»[62]. В конечном счете оказывается, что «в действительности мотивы и побудительные причины имеют только то значение, которое мой проект, т. е. свободное продуцирование цели, и известный акт, подлежащий выполнению, ему приписывают. Когда я начинаю размышлять, игра уже оказывается сыгранной»[63].

У читателя вполне резонно возникает вопрос: в какой форме в таком случае формулируется сам проект, акт, подлежащий выполнению? В какой, наконец, словесной форме постигается смысл окружающего мира? Ведь связь сознания с внешним миром — ощущение — отвергается Сартром в пользу восприятия. Но восприятие объективируется в представлении, а последнее тоже объявляется Сартром вымыслом психологов. Психологическим минимумом, своего рода мостом, связующим сознание и мир, всегда и повсюду оказывается у Сартра эмоция, аффект. Прозрачное сознание как способ существования свободы в итоге превращается в иррациональный фундамент деятельности после того, как тематизирующее мышление вычленило из деятельности мотивы, причинно-следственные связи и т. п. «Свобода,— заключает Сартр,— появляется как не поддающаяся анализу тотальность: мотивы, побудительные причины и цели, точно так же как способ постижения мотивов, побудительных причин и целей, унитарно организованы в рамках этой свободы и должны пониматься, отправляясь от нее»[64].

Таким образом понимаемая свобода целиком подпадает под тип деятельности сознания, который психологи, например, Блейлер, называют аутистическим сознанием. Аутистическое сознание или мышление отличается от реалистического, или логического, мышления так же, как в феноменологической психологии эмоций у Сартра эмоциональное, или магическое, отношение к миру противостоит инструментальному. Суть аутистическо-

[62] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 512.
[63] Ibid., p. 527.
[64] Ibid., p. 529.

го мышления состоит в замкнутости на субъективность, если аффект превалирует над логикой. «Там,— писал Блейлер,— где аффекты получают длительный или мгновенный перевес, логическое мышление подавляется и извращается в духе аутизма» [65]. Отождествление свободы с иррациональными всплесками негативных эмоций подтверждается тем, что, как мы знаем, «бытие-для-себя» существует как страсть. И в этом качестве психическое является уже не «в-себе-бытием», а онтологическим слоем человеческой реальности. «Возникновение нашего сознания,— резюмирует Сартр свое рассуждение о свободе,— есть страсть в том смысле, что мы теряем себя в неантизации для того, чтобы мир существовал» [66].

Для того чтобы выявить своеобразие сартровской свободы, нам остается только выяснить вопрос о том, как соотносится иррациональная свобода с широко известными волюнтаристскими концепциями («воля к жизни» Шопенгауэра, «воля к власти» Ницше). Вопрос о соотношении свободы и воли решается Сартром с помощью совершенно неконтролируемой софистики и в этом смысле подготавливает видимость положительного разрешения его учения о ситуации.

Главный софизм Сартра коренится в том (на этот раз!), что все положительные эмоции и вообще всякие побудительные причины, психологически переживаемые как самолюбие, честолюбие, любовь к славе или любовь к прекрасному, объявляются им порождением соучаствующей рефлексии и ее онтологического эквивалента — «нечистой совести». «Сама воля,— утверждает Сартр,— практикует нечистую совесть, т. е. она избегает признания истинных целей, выбранных спонтанным сознанием, и конституирует ложные психические объекты (названные нами выше.— *Л. Ф.*) в качестве *побудительных причин,* чтобы быть способной размышлять по поводу этих

---

[65] *Блейлер Е.* Аутистическое мышление. Одесса, 1927, с. 39. Взгляд на свободу, заведомо исключающий рациональное постижение целеполагания, вообще характерен для экзистенциализма. «Тот, кто спрашивает, сможет ли он (сделать то-то и то-то.— *Л. Ф.*),— пишет Г. Марсель,— и кто перечисляет препятствия, не хочет того в подлинном смысле этого слова» (*Marcel G.* Journal méthaphysique. Paris, 1927, p. 182).

[66] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 538.

причин и принимать решение, отправляясь от них»[67]. Причем разрыв между исключающим обдумывание спонтанным сознанием и волей не есть, по Сартру, изначальная данность, присущая человеческой реальности. Разрыв проектируется сознанием, и свобода проектирования маскируется самим сознанием с помощью «нечистой совести».

Инверсия отношения мотивы — поступок, представление мотивов как производных от выбора, совершаемого за порогом рефлектирующего сознания, объективно способствуют еще более радикальной иррационализации деятельности сознания. Связывание сознания и мира обеспечивается в акте интенционирования. «Интенция — это тетическое сознание о цели»[68]. Однако акт полагания цели (тезис), уходящий своими корнями в не поддающийся объективации материал «доонтологического понимания», представляет собой такое же пленение сознания телом, как и эмоции[69].

Софистическое истолкование свободы во всей своей полноте проявляется в сартровском учении о ситуации. Человек живет в определенной ситуации, составляющей объективную рамку, внутри которой протекает его деятельность. Ситуация — это фактичность условий человеческого существования. Как нечто внешнее сознанию, фактичность ситуации коррелирует с фактичностью свободы и в конечном счете является ее порождением. Элементами ситуации, по Сартру, служат тело, место, прошлое, позиция в мире и отношения с «другими». Точка зрения здравого смысла в воззрении на ситуацию как на объективный ограничитель индивидуальной свободы «опровергается» Сартром с помощью тех же доводов, что и подчиненность мотивов свободе. Субъект, по Сартру, сам создает свою ситуацию. Так, он

---

[67] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 552.

[68] Ibid., p. 557.

[69] Именно так и понимает интенциональность французский феноменолог М. Мерло-Понти: «Оригинальность Гуссерля,— пишет он,— находится за пределами интенциональности (представления, т. е. словесного материала.— *Л. Ф.*). Она состоит в обработке этого понятия и выявлении «за» интенциональностью представления о более глубокой интенциональности, которую другие называли экзистенцией» (*Merleau-Ponty M.* La phénoménologie de la perception. Paris, 1945, p. 141).

«выбирает» свое рождение самим фактом признания своего физического бытия, ибо он имеет возможность и не признавать его (самоубийство). Тело «выбирается» индивидом в том смысле, что он может по-разному использовать его: стать спортсменом и культивировать тело или не обращать вовсе на него внимания и т. п. Место также как нечто определенное является результатом неантизирующего движения субъективности. Прошлое существует в качестве гипотетического императива: если ты хочешь иметь «это» прошлое, поступай так-то и так-то, но человек может и порвать с прошлым. Гипотетический императив превращается в категорический только в случае принятия своего прошлого и т. п.

Примером порождения некоторых «составляющих» ситуации может служить следующее рассуждение Сартра. Допустим, что некто захотел поехать в Америку. Справившись о цене билета, он узнает, что поездка ему не по карману. Безденежье как элемент его ситуации «создано» его проектом путешествия в Америку. Всякий проект в свете приведенного примера — это «организация вещей в ситуацию». Именно поэтому стал возможным вывод Сартра: «Ситуация и мотивация — это одно и то же»[70].

Учением о свободе и ситуации, вводящим в контекст житейских отношений универсальную характеристику деятельности как неантизации, исчерпывается аналитика человеческой реальности. Ведущая роль «ничто», которую мы стремились показать, дает повод видеть в «ничто» истинный смысл антропологии Ж.-П. Сартра. Строго говоря, всякую причастность к бытию, даже если оно дано в модусе «для-себя-бытия»», следует рассматривать как частичную утрату свободы. В этом убеждает нас следующий шаг Сартра на пути конкретизации человеческой реальности.

Выявив таблицу категорий экзистенциального «опыта-эмоций», Сартр сталкивается с проблемой синтеза всех компонентов человеческой реальности, обогащения их посредством введения категорий «делание» и «обладание». Это приводит Сартра к поиску историко-философских прецедентов, на которые можно было бы ориентировать экзистенциалистскую антропологию. Сарт-

[70] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 568.

ровский выбор выглядит ошеломляюще неожиданным: на завершающем этапе построения *онтологии* сознания он отвергает рационализм Спинозы, который якобы заблуждался, сводя человека к *бытию*. Предпочтение отдается Канту, который, по мнению Сартра, сообщил высшую ценность категории «делание».

Этот зигзаг сартровского мышления представляет собой шаг на пути к кантовскому практическому разуму: безусловная вменяемость любого поступка является импликацией тотальной свободы человека. «Ответственность...— заключает Сартр,— это простое логическое требование следствий нашей свободы» [71]. Расширяя таким образом персонологическую основу своей антропологии, Сартр тем не менее нисколько не продвигается вперед ни с точки зрения выявления положительного назначения свободы, ни с точки зрения действительного освобождения человека. Сведенный к сознанию, сартровский человек снова утрачивает свободу, погружаясь в «магму» психического.

В этом плане достаточно рассмотреть метод реконструкции Сартром «целостного» человека — его экзистенциальный психоанализ, само название которого содержит противоречие: чуждая каких бы то ни было аксиологических рефлексий фрейдистская доктрина соединяется в нем с идеологически ориентированным Сартром вариантом экзистенциализма.

3. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ

Анализ феноменологической психологии воображения и эмоций уже выявил если не положительную, то негативную зависимость экзистенциализма Сартра от фрейдизма. Сексуализация межиндивидуальных отношений в феноменологической онтологии Сартра говорит об усвоении некоторых положений психоанализа настолько красноречиво, что мы не нашли нужным отмечать это специально.

Наконец, приключения сознания в мире, описанные в «Бытии и Ничто», разрешаются в разветвленное уче-

---

[71] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 639.

ние об экзистенциальном психоанализе, составляющее, по мнению ряда западных исследователей, наиболее оригинальный вклад французского философа в экзистенциалистскую антропологию[1].

Противоречивость самого словосочетания «экзистенциальный психоанализ», обозначающего метод Сартра, проистекает из соединения суверенной мощи сознания, утверждаемой феноменологией, и тотальной подчиненности фрейдистского сознания системе бессознательного. Определяя различие между феноменологией и фрейдизмом в этом пункте, П. Рикер, авторитетный исследователь Фрейда, замечает: «В то время как гуссерлевская процедура — это выведение мира за скобки и сведение его к сознанию, фрейдистская процедура — это выведение за скобки сознания и сведение его к бессознательному. Именно поэтому в случае психоанализа мы говорим о перевернутом «эпохé» (гуссерлевский термин, обозначающий воздержание от суждения по поводу выводимой за скобки реальности.— *Л. Ф.*)»[2].

Указанное различие и попытка его преодоления предопределили избирательное отношение Сартра к комплекту фрейдистских мыслительных схем. Сартр вводит в экзистенциальный психоанализ следующие положения фрейдизма: рассмотрение психических проявлений как символизации глубинных слоев личности; отказ от признания первичных данных — унаследованных наклонностей характера и т. д.; исследование человеческого бытия как непрерывной историоризации и попытку рассмотреть смысл и направление этого процесса; анализ человека в конкретной ситуации и, главным образом, учет «ключевого события детства»; отыскание фундаментального отношения человека к ситуации, которое у Фрейда выступает как «комплекс», а у Сартра как «изначальный выбор», и, наконец, отказ от интроспекции как метода, гарантирующего личности привилегированное положение, когда речь идет об опросе, касающемся собственного поведения.

Отказ Сартра от интроспекции, которая, как отмечалось выше, является средством словесного воплощения

---

[1] См., например: *Stern A.* Sartre, his philosophy and Psychoanalysis. N. Y., 1953, p. XI.

[2] *Ricoeur P.* De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris, 1965, p. 126.

мотивационной сферы личности, снимает фрейдистскую установку на диалог в отношениях между врачом и пациентом. Экзистенциальный психоаналитик делает предметом своего анализа жизнь конкретного индивида, «реконструирует» его биографию извне. По замыслу самого Сартра, экзистенциальный психоанализ должен быть объективным методом рефлексии, позволяющим отыскать «последнее», ни к чему другому не сводимое содержание сознательной активности.

Антиплатоновская и антивещистская тенденции сартровской антропологии в рамках экзистенциального психоанализа принимают следующий вид. Утверждение единичного, свободного от каких бы то ни было всеобщих и универсальных определений, совершается Сартром за счет неприятия положений «понимающей» психологии в том виде, как она развивалась К. Ясперсом. При сведении личности к серии типичных желаний, свойственных многим, и при стремлении объяснить поведение личности типовыми ситуациями, устанавливающими такие общие зависимости, как зависимость между целомудрием и мистицизмом, слабостью и лицемерием и т. п., из поля зрения исследователя, по мнению Сартра, выпадает то, особенное, что привносит в свою деятельность каждый индивид. Что касается антивещизма, то, вопреки утверждению пансексуального характера межличностных отношений, Сартр в экзистенциальном психоанализе стремится избежать сведения человеческой реальности к «либидо», или к его разновидности — «воле к власти» из индивидуалистической психологии, а также к «совокупности желаний и тенденций», как это имеет место в эмпирической, независимой от фрейдизма психологии, или к каким бы то ни было наследственным моментам, содержащим в себе биологически предуготовленные механизмы. Все эти моменты человеческой реальности составляют, по Сартру, «объясняющие идолы эпохи». «В человеческой реальности,— настаивает он,— мы не находим никаких «данных» в том смысле, что темперамент, характер, страсти, основные принципы являлись бы приобретенными или врожденными *data*, существующими по способу вещей» [3].

---

[3] *Sartre J.-P.* L'Etre et la Néant. Paris, 1960, p. 555.

Экзистенциальный психоанализ ставит перед собой цель «реконструировать» жизнь человека. Онтология субъекта, как мы знаем, не имела связующего принципа для понимания человека как чего-то единого; сознание распадалось на серию неантизирующих актов очищающей рефлексии.

Конкретизация неантизирующей деятельности сознания (как жизни человека, как его бытия) вынуждает Сартра сформулировать принцип, объединяющий сознание в единое, или биографию. Сартр кладет в основу понимания человеческой деятельности принцип «свободной унификации», или «единства ответственности». «Бытие, подлежащее рассмотрению,— пишет Сартр,— не дробится в пыль; в нем можно найти единство (для понимания которого субстанция — это карикатура) — единство ответственности... одним словом, *личное* единство. Это единство, которое и является бытием рассматриваемого человека, есть *свободная унификация*. Унификация не могла бы появиться *после* различия, которое она унифицирует. *Быть*... значит унифицировать себя в мире. Несводимая унификация... вот что мы требуем от биографа, это, таким образом, унификация *изначального проекта,* которая должна открываться нам как *несубстанциальный абсолют»* [4].

Утверждение свободной унификации как принципа построения биографии и общей антропологической концепции Сартра в плане сопоставления ее с фрейдизмом в главном своем пункте отрицает бессознательное как регулятив человеческой активности. Персоналистским течениям в психологии вообще свойственно отрицание этого кардинального постулата фрейдизма [5]. Сартр тем более резко возражает против этого положения Фрейда, что оно, по крайней мере внешне, абсолютно несовместимо с его пониманием человека как «ничто», т. е. тотальной свободы. Пучок влечений, которые индивид получает в наследство при рождении, плюс вытесненные и не нашедшие удовлетворения желания составляют содержание бессознательного, вокруг которого кристал-

---

[4] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 647—648.

[5] См. об этом ст.: *Выготский Л. С.* Современные течения в психологии.— В кн.: Развитие высших психических функций. М., 1960, с. 458—482.

лизуется, по Фрейду, личность. Кроме того, жесткий психический детерминизм, признаваемый Фрейдом, ни в коей мере не совместим с сартровской телеологической моделью личности.

Не влечения, на которые распадается фрейдистское либидо, лежат в основе человеческой активности, уверяет Сартр, а «изначальный проект», «проект бытия» индивида в мире. Совершенно ясно при этом, что в полемике с Фрейдом Сартр стоит на позициях монизма «прозрачного сознания», отрицающего в принципе наличие бессознательных механизмов психического.

Включение сознания в качестве «первого толчка» человеческой деятельности начинается в изначальном проекте с момента выбора. Сартр, следуя за Бергсоном, отождествляет сознание и выбор, когда пишет: «Нужно быть сознательным, чтобы выбирать, и нужно выбирать, чтобы быть сознательным. Выбор и сознание — это одно и то же» [6].

Постулирование единства всего психического как осознанного в экзистенциальном психоанализе обусловлено той неудовлетворенностью, которую породило учение о содержании бессознательного у представителей персоналистского направления в психологии и у психологов, стоящих на позиции между персонализмом и фрейдизмом. Эту неудовлетворенность прекрасно выразил Э. Кречмер. Он писал: «Поскольку мы под бессознательным не представляем ничего, кроме туманного поля, и под комплексом персонифицированного — маленького кобольда, чинящего безобразия, мы недалеко ушли от мифологии и от облеченного в телесную оболочку демона наивных воззрений» [7].

Независимо от содержания, которое выражается понятием «бессознательное», и той роли, которую отводит ему Фрейд в системе психической регуляции, само введение неосознаваемых процессов в область психического составляет бесспорную заслугу автора психоанализа. Не случайно Л. С. Выготский назвал бессознательное материалистическим компонентом психоанализа [8].

---

[6] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 539.

[7] *Кречмер Э.* Об истерии. Л., 1924, с. 100.

[8] «Внедрение понятия бессознательного в современную психологию было преодолением того вида идеализма, который заключался в

Отказ от принципа бессознательного у Сартра объективно представляет собой дальнейшую спиритуализацию психоанализа, начатую им в психологии эмоций. Постулирование единства ответственности при рассмотрении бытия как раз и выражает этические интенции сартровского человека. Кроме того, «реконструкция» жизни индивида в форме биографии призвана снять дихотомию онтологического и психологического уровней субъективности, которая столь тщательно проводилась в феноменологической онтологии Сартра во имя «метафизического» освобождения человека. Мы уже видели, что свобода сартровского человека была утрачена в регионе межличностных отношений. То же самое фактически происходит и в рамках экзистенциального психоанализа. Сравним сартровскую критику бессознательного с его собственной концепцией сознания.

Критикуя принципы бессознательного, Сартр делает основной акцент на учении Фрейда о цензуре. Бессознательное в этом пункте системы Фрейда элиминируется, как мы знаем, в учении о «нечистой совести».

Расколов психический материал на «я» и «оно», считает Сартр, и исключив из последнего сознание, Фрейд тем самым выдвигает идею существования обмана без обманщика, а на место дуализма обманщика и обманутого подставляет дуализм «я» и «оно». «Но если мы отбросим язык и «вещистскую» мифологию психоанализа,— возражает Сартр,— мы придем к выводу, что цензура для развития своей различающей активности должна знать, что́ она вытесняет. Чтобы вытеснить что-то, цензура должна выбирать тенденции, подлежащие вытеснению, а чтобы выбирать, она должна представлять их» [8а]. В акте «нечистой совести» субъект и объект лжи совпадают, «это перед самим собой я скрываю истину» [9]; тот, кто осуществляет «нечистую совесть», не может не иметь сознания о ней, потому, что «бытие сознания есть сознание бытия».

Строго говоря, уже в этом рассуждении происходит отступление от сартровской модели субъекта. Субъек-

интеллектуализме» (*Выготский Л. С.* Развитие высших психических функций, с. 354).

[8а] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 97.

[9] Ibid., p. 87.

тивность старательно очищалась от бытия и сводилась к фикции «ничто». Утверждая, что сознание — это трансфеноменальное бытие субъективности, Сартр порывает бытийственные корни сознания и превращает его в «ничто» путем вынесения содержаний сознания вовне. В свете этого толкования остается загадкой, каким образом «нечистая совесть» может представлять подлежащие вытеснению тенденции, если представление как сознательная операция раз и навсегда было изгнано Сартром из отношения сознания и внешнего. А ведь именно дуализм «тотальной пустоты» сознания, его прозрачности и внешнего, куда отторгается все психическое, делает сартровскую критику Фрейда неэффективной. Невозможность преодоления фрейдизма, его «вещизма» при условии, что мы остаемся в рамках положений феноменологической онтологии, становится еще более очевидной при сопоставлении концепций сознания Сартра и Фрейда.

Внешне сартровская модель сознания, включая и «нечистую совесть», совпадает с фрейдовской моделью психического. Сознание, по Сартру, трехслойно: нерефлектированное спонтанное сознание; соучаствующая рефлексия, вовлекающая сознание в психическое (эмоции); очищающая рефлексия в акте катарсиса, открывающая свободу субъекта. У Фрейда же система психического претерпела эволюцию и развивалась в два этапа. Так называемая «первая топика»: бессознательное — подсознательное — сознание, «вторая топика»: «оно» — «я» — «идеал-я».

Бессознательное Фрейда фактически соответствует не имеющему сознания о себе самом нерефлектированному сознанию Сартра, которое, хотя оно и включает нететическое сознание о себе самом, никак не различается в потоке сознания. Соучаствующая рефлексия имеет своим коррелятом подсознательное, а сознание — очищающую рефлексию. «Нечистая совесть» как моральная инстанция находится в третьем члене второй топики Фрейда — «идеал-я». Хотя «идеал-я» — это провинция бессознательного, оно объективируется в сознании в виде угрызений совести, моральной неудовлетворенности и т. п.

Наконец, если мы вспомним, что фрейдизм начинался с работы об истерии («Studien über Hysterie», 1895),

написанной Фрейдом совместно с Брейером, где психоаналитический метод определялся как «катарсический», суть которого сводилась к необходимости заставить пациента освободиться от страшного и постыдного путем сознательного изживания его, и сравним его с катарсической функцией очищающей рефлексии у Сартра, то подобие экзистенциалистской концепции сознания и «психического» у Фрейда будет установлено окончательно. Экзистенциализм Сартра «замешан» на фрейдизме, и пансексуализация межличностных отношений лишний раз это подтверждает.

Но дальнейшее сопоставление понятий сознания у Фрейда и у Сартра убеждает лишь в том, что, как это ни странно, Фрейд оказывается рационалистом на фоне иррационализма Сартра.

Основанием для различения психических феноменов как сознательных и бессознательных Фрейд полагал вербальный признак. Психическое и в бессознательном и в осознанном своих проявлениях имеет, по Фрейду, объект «либидо». Сознание отличается от бессознательного тем, что оно реализуется и в словесном наряду с психическим материале. «...Сознательное представление обнимает предметное представление плюс соответствующее словесное представление, а бессознательное состоит только из одного предметного представления»[10].

У Сартра же очищающая рефлексия бессловесна, во-первых, потому, что ей воспрещена интроспекция, во-вторых, потому, что она не имеет средства для самообъективации в форме представления. Вполне естественно, что субъект, который, по Сартру, не знает об истинных целях своего проекта, так как прозрачность сознания затемнена ложными объектами, конституируемыми волей, не может познать свой собственный проект. «Если фундаментальный проект,— пишет Сартр,— полностью изживается субъектом, и, как таковой, становится сознательным, то это вовсе не означает, будто он должен быть познан им; совсем напротив... рефлексия — это тоже нететическое сознание о себе как рефлексии; она *есть* тот же самый проект, что и нерефлектированное сознание. Рефлексия... это тайна при полном свете, так

---

[10] *Фрейд З.* Основные психологические теории в психоанализе. М.— Пг., 1923, с. 157.

как она лишена средств, которые обычно позволяют осуществить *анализ и концептуализацию*»[11].

Индивид, таким образом, не ведает, что творит. Анализ «комплекса неполноценности» приводит Сартра к выводу о том, что этот комплекс характеризуется разрывом между целью, которую преследуют посредством воли, и достигнутой целью. Достигнутая цель, согласно Сартру, столь же свободно полагается нерефлектированным сознанием, как и задуманная, но о ней субъект не ведает ничего. Так, например, плохой художник оказывается плохим потому, что его спонтанное сознание помимо воли выбрало судьбу плохого художника. Воля же практикует «нечистую совесть», избегая признать цель, поставленную спонтанным сознанием.

На поверку выходит, что выбирающее спонтанное сознание, его свобода оказывается не более чем софистической уловкой для описания фактически «невольного», «невыбранного». Конфликт между сознанием и бессознательным, составляющий динамическую структуру человеческого поведения в учении Фрейда, в экзистенциальном психоанализе Сартра приобретает форму разрыва между рефлексией и спонтанным сознанием. Дуализм бытия и «ничто» интерьеризируется, делается достоянием разорванного сознания. Онтологический приоритет, которым располагает нерефлектированное сознание, его некоррегируемость превращает его, по сути дела, в экзистенциальный эквивалент фрейдистского бессознательного. Спонтанное сознание, проектирующее жизнь и индивида вопреки его воле, оказывается тем «маленьким кобольдом», с которым Э. Кречмер сравнивал комплекс. Сходство спонтанного сознания (тождественного выбору) и комплекса подтверждает в конце концов и сам Сартр: «Изначальный выбор осуществляется перед лицом мира, и, будучи выбором позиции в мире, он так же целостен, как и комплекс... именно по-

[11] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 658. Положение, которое можно назвать нерелигиозным мистицизмом Сартра. Любопытно, что религиозный экзистенциалист Г. Марсель, говоря о таинственности именно познания, тем не менее не отказывает ему в возможности именно познавать. «Кардинальная ошибка идеализма,— писал он,— состояла, быть может, в полагании принципа, согласно которому познавательный акт прозрачен для самого себя, тогда как он совсем таковым не является» (*Marcel G.* Être et avoir, v. 2. Paris, 1956, p. 83).

средством этого выбора определяется отношение личности к логике и к принципам; таким образом, не может быть и речи о том, чтобы описывать его, сообразуясь с логикой. В результате этого выбора в дологическом синтезе достигается целостность существующего, и выбор как таковой является центром отношений бесконечной поливалентности значений» [12].

Изначальный выбор, определяющий жизненный проект, постигается на допсихическом уровне, на уровне онтологических отношений. Выявление содержания человеческого поведения составляет цель и задачу экзистенциального психоанализа. «Этот метод,— пишет Сартр,— состоит в том, чтобы выяснить в строго объективной форме субъективный выбор, посредством которого каждая личность делает себя личностью, т. е. сообщает о себе то, что она есть. Так как объект его поисков составляет *выбор бытия,* а также *бытие,* он должен свести отдельные поведения к фундаментальным отношениям, не к отношениям сексуальности или воли к власти, а к отношениям *бытия,* выражающимся в этом поведении» [13].

Пафос индивидуального составляет, таким образом, отличительную черту экзистенциального психоанализа, как и всей феноменологической онтологии. Сартр ставит перед собой задачу, которую не отвергали и психологи, пытавшиеся рационализировать Фрейда и ничего общего с экзистенциализмом не имевшие. Сошлемся снова на Э. Кречмера, который писал: «У человека большей частью неподвижно-постоянны только основные направления влечений, специальная же форма их выполнения остается непостоянной» [14]. «Основные направления» влечений и «специальная форма их выполнения», т. е. всеобщее и единичное, относятся Э. Кречмером, так же как и представителями критикуемых Сартром направлений психологии, к области психического.

В феноменологической онтологии, как мы уже отмечали, онтологическое и психологическое разъединены. Поэтому «всеобщее» человеческой деятельности развер-

---

[12] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 657—658.
[13] Ibid., p. 662.
[14] *Кречмер Э.* Медицинская психология. М., 1927, с. 161.

тывается на онтологическом уровне, а ее особенное, единичное выполнение — на уровне психологическом. Особенное, или единичное, осуществляется как изначальный проект — жизненная траектория индивида, которую он наносит на канву фундаментального проекта. Движущая сила фундаментального проекта — это онтологизированное желание, соединяющее онтологический и психологический уровни и дающее повод для двойной интерпретации сартровской конструкции — философской и психологической. Цель фундаментального проекта состоит в стремлении создать синтез «в-себе-бытия-для-себя-бытия» путем реализации желания, или восполнения изначальной «нехватки» «для-себя-бытия». С философской точки зрения, несмотря на неприязнь Сартра к субстанциализму, цель фундаментального проекта воспроизводит черты субстанции Спинозы, в пантеизме которого субстанция есть бог. Сартр только изымает из спинозовской субстанции ее мыслящий атрибут (фундаментальный проект не может быть познан его автором), но считает, что «именно в качестве сознания «бытие-для-себя» хочет обладать непроницаемостью и бесконечной плотностью «бытия-в-себе»... Идеал сознания, которое было бы основанием для своего собственного «бытия-в-себе»... можно назвать богом» [15]. Невозможность стать богом и превращает человека в то, что Сартр называет «бесполезной страстью», или «несостоявшимся богом». Понимая всю опасность допущения универсального смысла всякого проекта, которое свело бы на нет принцип свободной унификации, лежащей в основе жизнедеятельности индивида, и уподобило бы его «человеческой природе», Сартр спешит добавить, что «если смысл желания заключается в конечном счете в том, чтобы быть богом, то желание никогда не *конституируется* этим смыслом, а, напротив, всегда будет представлять собой *уникальное изобретение* своих целей» [16].

Быть богом, таким образом, представляет собой не конститутивную, а регулятивную идею сартровского человека. Но универсальность смысла фундаментального проекта, не исключающая множественности индивидуальных проектов, превращает свободный выбор в его

---

[15] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 653.
[16] Ibid., p. 654.

противоположность — в судьбу. Судьба как фатальность свободы, которая разыгрывалась в миниатюре очищающей рефлексией, становится онтологическим основанием всей жизни индивида и является источником трагического. Именно к такому выводу и приходит Сартр в результате экзистенциального психоанализа жизни и творчества Ш. Бодлера. «Свободный выбор, который делает человек из самого себя, абсолютно тождествен тому, что называют судьбой» [17].

Концептуализацию фундаментального проекта, совершаемую в терминах феноменологической онтологии, можно применить не только к жизни Бодлера, но и других художников и вообще всякого человека. Результат будет один и тот же: выбор единичности, с точки зрения конечного результата, одинаков. Исход синтеза, или становления, предрешен заранее: «Для-себя-бытие» — это оса, которая погружается в варенье («в-себе-бытие».— *Л. Ф.*) и утопает в нем» [18]. А «история жизни, какой бы она ни была,— это история провала» [19].

Речь, следовательно, идет не о том, что̀ выбирает человек, а о том, как он реализует свой выбор, отправляясь от конкретной ситуации. Это дает нам возможность интерпретировать фундаментальный проект всего лишь как онтологическую схему фрейдистского типа. Сартр разделяет с Фрейдом убеждение в бессмысленности жизни, которое Фрейд заимствовал у биологов. Основная онтологическая характеристика «бытия-для-себя» как желающего и недостаточного, проектирующего компенсацию этой недостаточности, которая всегда символична, воспроизводит ситуацию фрейдистского человека, постоянно занимающегося изысканием способов для символического удовлетворения всегда ненасытного желания. Различие только в уровнях, на которых констатируется зависимость субъекта от изначального вы-

---

[17] *Sartre J.-P.* Baudlair. Paris, 1963, p. 224. Тождественность сартровской свободы с судьбой сам Сартр подтвердил в предисловии к первому изданию пьесы «Мухи» (1943): «Трагедия — это зеркало фатальности. Мне не казалось невозможным написать трагедию о свободе, так как античный фатум — это перевернутая свобода» (цит. по: *Contat M., Rybalka M.* Les écrits de Sartre. Paris, 1970, p. 88).

[18] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 701.

[19] Ibid., p. 561.

бора (Сартр) и комплекса (Фрейд), реализующаяся затем в материале психического. Здесь следует заметить, что экзистенциальный психоанализ отличается от классического в том же смысле, в каком Адлер, вышедший из школы Фрейда, отличался от самого Фрейда. Если при объяснении человеческой психики Фрейд исходил из действенной причинности, то Адлер исследовал главным образом финальную причинность. Общим для Сартра и Адлера, кроме телеологической трактовки сознания, является и рассмотрение индивидуального бытия как изначально недостаточного: Адлер имел в виду недостаточность психологическую [20], Сартр — онтологическую.

Созданием онтологической схемы фундаментального проекта исчерпывается проблематика онтологии сознания у Сартра. Отныне экзистенциальный психоанализ ставит целью выявление отношений человека и мира, развертывающихся на психологическом уровне. Объективно он принимает форму анализа пограничного между сознанием и бессознательным слоя психического. Философский смысл этого добавления состоит в следующем. В рамках онтологии, давая еще один пример непоследовательности, граничащей с неопрятностью мышления, Сартр безуспешно стремился стать на позиции кантианства: вопреки своей критике сведения человека к бытию у Спинозы, Сартр приписал субъекту выбор способа *бытия* и стремление обрести самодостаточность субстанции. С переходом в психологическую плоскость Сартр отступает от Канта еще дальше. Исследование переносится из единственно доступной для идеалиста сферы деятельности — мира «доброй воли» — в эстетику и не связывает по-кантиански в ее рамках теоретический и практический разум. Более того, очевидной пародией практического разума (на языке Сартра — категория делания, открытие которой он вменяет в заслугу Канту) выглядит подчинение деятельности категории обладания. Реализация желания, или восполнение «нехватки» в психологическом выражении, развертывается по схеме: *делать*, чтобы *присвоить бытие* мира. Бытие мира фактически дается Сартром в его эстетическом измерении.

---

[20] См.: *Adler A.* Understanding Human Nature. N. Y., 1928.

Формальными схемами описания овладения и присвоения мира субъектом являются «культурные комплексы», которые Сартр образует способом, разработанным в концепции «материального воображения» Г. Башляра. Прием состоит в подведении любого действия под мифологему или литературный архетип, запас которых в культуре практически неисчерпаем. Все дело сводится к начитанности аналитика и его проницательности, необходимой для отыскания аналогий [21]. Так, например, присвоение объекта познания, которое может быть лишь результатом познания, отождествляется Сартром с самим познанием. В познании, по Сартру, совершается присвоение объекта познания субъектом через реализацию комплекса Актеона («Ученый — это охотник, который застигает врасплох белую обнаженность и насилует ее взглядом») [22] и комплекса Ионы (познание есть попытка ассимиляции объекта субъектом; при этом объект остается нетронутым). Познание как делание сводится, таким образом, к желанию иметь, а желание иметь — к желанию быть: «Я есть то, что я имею». Фундаментальный проект бытия благодаря категории обладания трансформируется в проект присвоения мира субъектом. «Все, что мы хотим фундаментально присвоить в объекте,— это есть бытие, это мир» [23].

Поскольку мир, принадлежащий субъекту, раскрывается перед ним как совокупность качеств, постольку выбор объекта присвоения означает для экзистенциального психоанализа выбор определенного способа присутствия бытия, выражаемого качествами. Задача экзистенциального психоаналитика состоит в отыскании онтологического смысла качеств, составляющего последнее, ни к чему не сводимое содержание изначального выбо-

---

[21] Подробнее об этом, а также об упоминаемых далее заимствованиях Сартра из Башляра см.: *Филиппов Л. И.* Проблема воображения в работах Гастона Башляра.— «Вопросы философии», 1972, № 3.

[22] Ср. интерпретацию Бэконом античного бога Пана: Пан — бог охотников, а следовательно и бог ученых и художников, так как «науки и искусства охотятся за своими созданиями» (*Бэкон Ф.* Соч., т. 2. М., 1972, с. 243). Об охоте как символе платоновского учения об идеях (охотничья терминология в диалектике, логический метод как охота и т. п.) см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. II, с. 277—292.

[23] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 687.

ра. Путем отыскания онтологического смысла таких качеств, как липкое, вязкое, горькое, сладкое и т. д., только и можно постигнуть онтологический смысл изначального выбора бытия, «ибо не на уровне вкуса к сладкому или горькому и т. д. свободный выбор является несводимым, а на уровне аспекта бытия, которое открывается *посредством* сладкого, горького и т. д.»[24].

Онтологические качества бытия, внешние и, по мнению Сартра, объективные характеристики мира, на самом деле имеют глубоко субъективный источник происхождения. В учении об онтологических качествах бытия Сартр опирается на исследования Г. Башляра о материальном воображении и ссылается на его книгу «Вода и грезы» (1943). Но все эти качества — липкое, вязкое, горькое, сладкое и т. д.— у Башляра почерпнуты из «материи» сновидений. Они описываются им как онирические *a priori*[25]. Сартр онтологизирует в подлинном смысле внутренний опыт индивида, вынося его вовне, приписывая его характеристики внеположному бытию. Реставрируется то самое «нутряное» отношение к миру, для опровержения которого задумывалась вся его феноменологическая концепция сознания. Мир становится антропоморфным. Вместо монотонной и бесцветной сетки естественнонаучных понятий «картины мира», перед человеком предстает красочный и рельефный — живописный океан бытия. Оживают вещи, и психоанализ вещей становится возможным. Натурфилософия досократиков, античный символизм и алхимический миф средневековья вступают в свои права.

Приведем для примера сартровское разъяснение «объективного смысла снега», которое, если бы в нем не встречались некоторые современные имена и термины, легко можно было бы принять за натурфилософ-

---

[24] *Sartre J.-P.* L'Etre et le Néant, p. 690.

[25] Онирическое *a priori* в концепции «материального воображения» Г. Башляра выполняют функцию оформления материала сновидений и грезящего сознания, которое оперирует с образами, почерпнутыми из четырехэлементного космоса: земля, вода, воздух, огонь «пропускаются» сквозь призму сознания, обретая черты липкого, вязкого, горького и т. п. В книге, вышедшей десять лет спустя после «Бытия и Ничто», Г. Башляр отмечал: «Экзистенциализм работает с онирическими ценностями гораздо более, чем с ценностями, почерпнутыми из опыта» (*Bachelard G.* Le Matérialisme rationnel. Paris, 1953, p. 42).

ское сочинение, написанное в эпоху Парацельса: «Речь идет о том, чтобы применять не к *субъекту,* а к вещам метод объективного расшифровывания, который не предполагает никакой предварительной отсылки к субъекту. Когда, например, я хочу определить объективное значение снега, я обращаю внимание на то, что он тает при определенной температуре и что таяние снега является его смертью. Речь здесь идет о простой объективной констатации. И когда я хочу определить значение этого таяния, мне следует сравнить его с другими объектами, расположенными в других регионах существования, но одинаково объективными, одинаково трансцендентными: с идеями, привязанностями, личностями, о которых я тоже могу сказать, что они *тают* (деньги тают у меня в руках); я обливаюсь пóтом и превращаюсь в воду; некоторые идеи — в смысле объективных социальных значений — представляют собой снежные комья, а некоторые из них тают (вспомним о «тающих деньгах» Даладье); несомненно, таким образом я достигаю того отношения, которое связывает определенные формы бытия с другими его формами...

Сравнение таяния снега с другими, более таинственными, формами таяния может открыть нам... скрытую текучесть твердого тела. Эта скрытая текучесть твердого тела... которая сама должна сравниваться с кровью человека, с соком фруктов... говорит нам о некоторой постоянной возможности превращения гранулированной компактности (обозначающей некоторое качество бытия, *чистого «в-себе-бытия»*) в однородную, недифференцированную текучесть (другое качество «в-себе-бытия»). И мы с самого начала постигаем здесь антиномию прерывного и непрерывного во всей их онтологической значимости, мужской и женский полюсы мира, диалектическое развитие которых имеет место вплоть до теории кванта и волновой механики. Таким образом мы можем расшифровать тайный смысл снега, который является онтологическим смыслом»[26].

Итак, перед нами учение, стремящееся рассматривать структуры, лежащие в самых различных областях человеческого опыта, *по аналогии.* Экономические и социальные отношения, психологические, физические яв-

---

[26] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 691—692.

ления ставятся на один уровень и рассматриваются как материал для толкования экзистенциального психоаналитика. Метафора (ибо что такое «таяние денег»?) претендует на объективность определения, а понятие деградирует до метафоры. Перенесение определений «повседневно переживаемого опыта» на явления социального порядка, которое характерно для экзистенциального психоанализа, составляет норму «поведения» поэтического или обыденного, преднаучного сознания. Здесь как нельзя более уместно привести слова близкого к экзистенциалистам французского гегельянца Ж. Ипполита, сказанные им по поводу феноменологии: «Феноменологическая философия приходит к отречению от самой философии как строгой науки — она становится антропологией, гуманизмом... но не истинной философией; может быть, можно даже говорить о падении философии до литературы, но с той оговоркой, что сама литература возвышается до открытия неизвестных глубинных отношений, надеясь стать философией, которой она никогда не является абсолютно. Философия сознания всегда приходит к такой субъективации; даже когда она прибегает к понятию трансцендентального «я» [27].

Если говорить о литературных параллелях, то экзистенциальный психоанализ в той его части, где речь идет об онтологическом смысле качеств, вызывает в памяти прежде всего сюрреалистическую поэтическую доктрину. Гуссерлевское «водворение ужаса и очарования в вещи», которым вдохновляется Сартр, соответствует мышлению по аналогии, метафорическому мышлению, реабилитированному лидером сюрреалистов А. Бретоном. «Аналогический метод,— писал А. Бретон,— бывший в чести у античности и в средневековье, с тех пор грубо вытеснен «логическим» методом, который завел нас во всем известный тупик. Первейший долг поэтов и художников восстановить его исключительные права» [28].

Субъективированный мир предстает перед исследователем как гигантская лаборатория для расшифровки, и на долю исследователя выпадает задача расчленения и феноменологического описания символов бытия. Ре-

---

[27] *Hyppolite J.* Etudes sur Marx et Hegel. Paris, 1955, p. 194.
[28] *Breton A.* Signe ascendant. Paris, 1968, p. 11.

дукция познавательной установки в учении о сознании, которая высвобождала филогенетически нижестоящие душевные способности индивида, «порождает» мир как ансамбль символов.

Несмотря на то, что сознание «работает» со смыслами бытия, последние оказываются лишь формой, заполняемой материалом бессознательных душевных движений. Положение не меняет тот факт, что в символах бытия концентрируется опыт массового сознания.

В итоге можно констатировать: завершающая часть метода экзистенциального психоанализа ни в коей мере не может служить цели, ради которой он задумывался,— реконструкции биографии индивида. Сфера его применения ограничивается анализом продуктов художественной фантазии или поэтического творчества.

Критический анализ экзистенциального психоанализа приблизил нас вплотную к необходимости подвести итоги всей сартровской антропологии первого периода его творчества.

Главная задача феноменологической психологии воображения и эмоций и феноменологической онтологии — «метафизическое» освобождение человека — оказалась невыполненной.

Выводы, касающиеся сартровского проекта соединения экзистенциалистской антропологии и фрейдизма, можно свести к следующим положениям.

Сартровская концепция сознания, несмотря на то что она фактически воспроизводит характеристики фрейдистского бессознательного, а точнее, подсознательного, полностью лишает человека в концепции Сартра тех «приобретений», которые он сделал в результате углубления феноменологической редукции.

В самом деле, в экзистенциальном психоанализе в модель человека вводится глубинное измерение — признание ключевого события детства решающим в развертывании фундаментального проекта. Признается власть прошлого, принимающего форму «вертикального» измерения индивида, т. е. его истории, которая в феноменологической онтологии выступала только как гипотетический императив. «Вертикальный» детерминизм в сочетании с «горизонтально» протекающим актуальным опытом индивида привносит пространственную характере-

ристику в систему психического. Сартр, таким образом, сам создает пространственную метафору для сознания, неприменимость которой настойчиво утверждается им при критике Бергсона и позитивистских психологий. «Сартровскому» сознанию в том виде, в каком оно задумано в «Трансценденции Я», и сартровскому человеку, равному «ничто», фрейдизм противопоказан.

Далее, в феноменологической психологии эмоций Сартр утверждал, что он хочет усвоить практику психоанализа, отвергая его теорию. Практический психоанализ, по Сартру, сводится к выявлению смысла и значений психологических проявлений сознания. Речь идет, стало быть, о семантике деятельности сознания.

Но как только семантика сартровского сознания перемещается в материал психического, спонтанная свобода воображения увязает в кинестезических схемах, тотальная прозрачность сознания замутняется нерефлектированной стихией иррационального, межиндивидуальные отношения пансексуализируются и т. п.

Этим обстоятельством объясняется и концептуальная непоследовательность Сартра. Заявив, что сексуальные отношения составляют скелет всех без исключения социальных связей, т. е. став на позиции психоанализа, Сартр в экзистенциальном психоанализе утверждает, что либидо ни в коем случае не является сущностью человека.

С точки зрения основной цели экзистенциализма — «отыскания» конкретного человека, философско-психологический проект Сартра в том виде, в каком он представлен в «Бытии и Ничто», терпит крах. Сознательно «повернувшись спиной» к социальному, в котором марксист усматривает сущность конкретного человека, как субъекта общественной практики, восходя к нему от абстракции антропологического индивида, Сартр сосредоточил все свое внимание на «психологическом человеке». Но даже психологическая конкретика противопоказана сартровскому человеку в том виде, в каком он очерчен нами во введении. Именно поэтому мы стремились как можно меньше ссылаться на данные научной психологии. «Психологический человек» Сартра — это проекция заранее сконструированной идеологической схемы на психологический материал. Феноменологическая психология не приводит к накоплению позитивно-

го знания о человеке, а по-своему «прочитывает» материал, добытый психологами[29]. Обращение к научной психологии, свелось бы в таком случае к критике гештальт-психологии, фрейдизма, психопатологии П. Жане и т. п., положения которых Сартр использует как готовые данные. Но критика эта ни в коем случае не затронула бы сартровского человека, ибо его психология *вненаучна.* Свобода его в подлинном смысле этого слова метафизична, она располагается по ту сторону «психофизики» и верификации не подлежит. Метафизическая свобода сартровского человека, наталкиваясь на «фактичность» психического, подтверждает лишь невозможность проведения феноменологического монизма, который в качестве замысла был заявлен Сартром. Антропология Сартра оказалась спиритуалистически-«вещистским» дуализмом. Все моменты условий человеческого существования, описанные Сартром, подверглись удвоению, точно так же как Платон удваивал вещи, гипостазируя их идеальное бытие (критический аргумент Аристотеля). Соучаствующая рефлексия имеет своим коррелятом рефлексию очищающую, фактичность ситуации — фактичность свободы, тело как психея — изначальное тело и т. п.

Несовместимость сартровской концепции сознания с научной психологией позволяет сделать вывод о том, что она непригодна в качестве универсальной теоретической модели человека, вбирающей в себя все уровни человеческой жизнедеятельности, или единой теории бытия, как ее называет Сартр в феноменологической онтологии. О том, насколько неубедительно выглядит проекция тотально пустого и свободного сознания в область эмпирической реальности, говорят вымученные софизмы Сартра в рассуждениях о том, что мы выбираем свое рождение, выбираем свое тело, проектируем безденежье и т. д.

И тем не менее именно «жизненный мир», а точнее, житейские отношения, в которых человек не является предметом изучения социальной науки (макроуровень)

---

[29] Ж. Пиаже оценивает феноменологические психологии Сартра с точки зрения экспериментальной психологии как «романические» описания фактов сознания. *Piaget J.* Sagesse et illusions de la philosophie, p. 175, 180.

или науки психологической (микроуровень),— это тот регион бытия, где пребывает сартровский человек. «Зазор», образованный двумя названными уровнями, как раз и представляет собой то пространство, куда уплывает, как верно заметил Ж. Ипполит, философия сознания и где человек становится предметом искусства.

В этом мире индивид как раз и способен попирать разного рода «детерминизмы» — социальный и психологический (вспомним «антибернаризм» Ф. М. Достоевского). Критические, или «пограничные», ситуации, на изображении которых специализировалась экзистенциалистская литература, являются фрагментом этого мира.

Отрицание социального детерминизма — вызов, который индивид способен бросить так называемому духу времени, служит источником трагической коллизии как утверждения единичности перед лицом всеобщего («Мухи» Сартра, «Антигона» Ануя). Отрицание природных детерминизмов и самого сильного из них — инстинкта самосохранения осуществляет герой, идущий на верную смерть, «вне природы, против природы, без какой бы то ни было опоры, кроме самого себя», как говорит герой пьесы «Мухи» Орест [30].

Но не только в пограничных ситуациях изображается сартровский человек. Житейские, развертывающиеся в повседневной реальности отношения людей — вот предмет анализа феноменологической онтологии. Не случайно к опыту мировой и, главным образом, современной литературы апеллирует Сартр для иллюстрации положений своей антропологии. Имена Ларошфуко, Лакло, Стендаля, Мальро, Жида, Ромена, Кафки, Фолкнера, Достоевского встречаются на страницах «Бытия и Ничто» столь же часто, как и имена философов. Привилегированное положение занимает Пруст, создавая впечатление, что он-то и есть главный оппонент Сартра, а аналитическая психология, развернутая в романе Пруста «В поисках утраченного времени»,— главный предмет критики французского экзистенциалиста.

Но и здесь не обходится без заимствований. Именно Пруст в последних частях своего романа («Пленница» и «Беглянка») изобразил схему любовных отношений,

---

[30] *Сартр Ж.-П.* Пьесы. М., 1967, с. 77.

которая используется Сартром в феноменологической онтологии: рассказчик стремится «пленить» сознание Альбертины именно как свободное сознание и терпит фиаско.

Более того, в реальной повседневной жизни часто случается так, что человек, как и субъект экзистенциального психоанализа, не ведает, что творит, а его спонтанное сознание бессловесно, или, говоря словами Сартра, «целостность существующего выстраивается в дологический синтез». Это та самая «сумасшедшая» фантастика реальности, о которой не раз говорил Ф. М. Достоевский. Приведем некоторые примеры из его романов.

Павел Павлович из «Вечного мужа» приезжает ухаживать за больным Вельчаниновым, бывшим любовником его жены, и только в момент покушения осознает, что он приехал не для изъявления дружеских и братских чувств, а для того, чтобы убить своего соперника.

Ипполит в «Идиоте» не сознает своего желания испытать жалость со стороны Аглаи. «Этого уж я не понимаю совсем: имел в виду и не знал, что имел в виду. А впрочем, я, кажется, понимаю»,— говорит Аглая.

В «Бесах» об отношениях Петра Степановича и Лизы сам Петр Степанович говорит следующее: «Да неужто вправду уезжает? Отчего бы это могло произойти?.. Догадалась как-нибудь в эту ночь, что я вовсе не ее люблю... О чем, конечно, всегда знала» [31].

Однако дело осложняется тем, что сартровский человек, воплощенный в материале художественного слова, отнюдь не похож на героев Ф. М. Достоевского из приведенных нами примеров. Литературные герои Сартра лучших его литературных свершений: Гец из «Дьявола и господа бога», Орест из пьесы «Мухи» и др.— люди картезианского чекана, наделенные обостренным вкусом к ясному осознанию ситуации их действования. Литературная практика Сартра в известном смысле опровергает, таким образом, иррациональную концепцию феноменологического сознания, построенную в

---

[31] Подборка примеров из произведений Ф. М. Достоевского сделана А. Ф. Лосевым в его статье «Логика символа» (Контекст-72. М., 1973, с. 211—214). Л. Ф. Лосев интерпретирует эти примеры, в которых материал поступка противоречит осознанному намерению, как бессознательные символы личности.

«Бытии и Ничто». Нерефлектированное, спонтанное сознание, постигающее мотивы, побудительные причины и цели в неразделенной целостности, не имеет средств для их различения в объективирующем акте суждения. Таким образом создается разрыв между теорией человеческого бытия и его практическим воплощением в литературных произведениях Сартра. Разрыв, о котором мы говорим, объясняется тем обстоятельством, что герои сартровских пьес поставлены в условия критических ситуаций и, в отличие от своего онтологического двойника, интенсивно размышляют по поводу сложившейся ситуации.

«Ситуации» же феноменологической онтологии не критичны, а предельно будничны: они разворачиваются в кафе, в метро, на заполненной прохожими улице, в парке. И именно поэтому сартровские описания сознания подпадают под определение Ж. Ипполита, отметившего деградацию философии до уровня литературы. Приключения сознания в мире «Бытия и Ничто» — это в такой же мере философский, как и литературный, сюжет.

Но житейские ситуации, в горизонте которых развертывается сознание как предмет литературного изображения,— это структурно иной уровень жизнедеятельности, чем уровень психологических определений. Когда человек принимает решение и совершает поступок, психологические детерминизмы остаются за порогом его сознания и совершенно не имеет значения, в форме какого психологического минимума дана ему реальность: в форме ли восприятия, из которого только посредством анализа можно выделить ощущение, как утверждают гештальт-психологи, или в форме ощущения, из которого впоследствии конструируется восприятие, как доказывает это рефлексология. Реальность прорабатывается индивидом, мотивирующим свое поведение, в формах идеологической надстройки над психологическим субъектом. Как правильно сказал один из первых советских критиков фрейдизма, «мотивировка своего поступка есть в маленьком масштабе правовое и моральное творчество» [32]. Поэтому главный методологический просчет Сартра, на наш взгляд, состоит в перенесении структур житейских отношений, которые принципиально отвлека-

---

[32] *Волошинов В. В.* Фрейдизм. Критический очерк. М.— Л., 1927, с. 131.

ются от «психофизики», на материал психологии и, поскольку «психологический человек» рассматривается как несубстанциональный абсолют, — в рассмотрении этих структур как универсальных. Однако раньше мы отметили, что психология абсолютно противопоказана сартровскому человеку. Действительно, психологический материал перерабатывался Сартром с учетом идеологической конструкции, созданной заранее. В заключение мы попытаемся выявить идеологический компонент сартровской антропологии и подвести итог собственно экзистенциалистскому периоду деятельности Сартра.

4. МОРАЛЬНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ПСИХОАНАЛИЗА. ПАРАДОКС САРТРОВСКОЙ СВОБОДЫ

«Метафизическое» освобождение человека, которое проводил Сартр, в равной степени последовательно, и в феноменологической психологии воображения и эмоций, и в феноменологической онтологии, несмотря на «соскальзывания» феноменологического сознания в область «природных» определений, в своем главном движении подпадает под гегелевское определение свободы, согласно которому «свобода получается лишь благодаря рефлексии духовного в себя, его различения природного от себя и его реакции на последние» [1].

Остаток «рефлектирующей в себя духовности» как результат реализации «антиплатоновской» тенденции сартризма оказывается равным очищающей рефлексии феноменологического сознания. Реакция на природное протекает как неантизирующий экстаз, направленный на внеположность, где располагаются и ценности.

В то же время «вещистский» остаток сознания, нерефлектированное сознание, несет в себе дорефлексивное «я мыслю». «Встреча» Декарта и Хайдеггера внутри «сартровского» сознания — это источник парадокса свободы, который, по Сартру, сводится к тому, что наше собственное поведение для нас одновременно и тотально прозрачно, и тотально сокрыто.

---

[1] *Гегель.* Соч., т. VII, с. 221.

В отношении строгого соответствия парадоксу свободы стоит и парадоксальность бытия сартровского человека. Нерефлектированное, спонтанное сознание объявляется Сартром причиной самого себя (*causa sui*). Вместе с тем необоснованность и неоправданность бытия сознания бросают его вовне для слияния с внеположным бытием и для приобретения статуса самодостаточности природных явлений. Тем не менее сознание при этом не утрачивает своего бытия как сознания. Фундаментальный проект стать причиной самого себя заранее обречен на провал, так как не существует никакого общего измерения между человеческой реальностью и причиной самой себя, которой она хочет стать[2]. Регулятивная идея всякого фундаментального проекта означает желание человека сделаться богом. Однако отношения человека к его проекту сделаться богом не обсуждаются Сартром в феноменологической онтологии, потому что подобное обсуждение «выливается в Этику и предполагает предварительное выяснение природы и роли очищающей рефлексии... кроме того, оно предполагает занятие позиции, которая может быть только *моральной* по отношению к желаемым ценностям «для-себя-бытия»[3].

Таким образом, Сартр отказывается обсуждать моральные перспективы, вытекающие из его антропологии, так же как он откладывал до неопределенного будущего вопрос об анализе эмоций с точки зрения очищающей рефлексии, призванной доказать свободу проектирования эмоциональной реакции.

Поэтому нам самим предстоит сделать выводы, касающиеся морали, из сартровской антропологии. Осуществить это тем более легко, что идеологический компонент экзистенциалистской антропологии Сартра целиком и полностью сводится именно к моральной точке зрения. Домысливание сартровских посылок в этом плане приводит к выводу о том, что, во-первых, парадоксальность сартровской свободы оказывается невозможностью вообще какой бы то ни было положительной морали и, во-вторых, превращает сартровский субъект в «голый» объект.

---

[2] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant. Paris, 1960, p. 270.
[3] Ibid., p. 670.

И действительно, высвобождение субъекта из-под власти природной необходимости для осуществления моральных возможностей у Сартра опирается на довольно прочную идеалистическую традицию. Так, Кант выводил фрагмент личности из-под власти каузальных зависимостей («ноуменальное я») для того, чтобы отвоевать у природы сферу свободы, где развертывается практический разум. Гегель тоже определял бесконечную субъективность свободы, восходящую к Сократу, как «принцип моральной точки зрения» [4].

Моральная ориентированность сартровской антропологии также прослеживается задолго до создания «Бытия и Ничто». Уже в феноменологической психологии эмоций психологические проявления субъекта рассматриваются Сартром с точки зрения возможности вменить как данное человеку любой из его поступков. «Существовать,— настаивал Сартр,— это всегда «брать на себя» свое бытие, т. е., всегда быть ответственным за него, а не получать его извне как факт или камень» [5].

Логическим следствием безграничной свободы также является ответственность, а в экзистенциальном психоанализе единство ответственности объявляется принципом, связующим цепь поступков в жизненный путь индивида, в его биографию.

Явная моральная направленность сартровских исканий сопровождается и скрытой моралистикой, содержащейся в понятии «нечистая совесть». Негативность этого понятия указывает на его производный характер. Кант, как известно, установил вторичную природу такого понятия: чтобы нищета осознала себя как нищету, она должна быть соотнесена с богатством. «Нечистая совесть» предполагает существование «чистой совести», или просто совести, соотносясь с которой она приобретает «отрицательное определение». «Нечистая совесть», следовательно, тоже отсутствует. Но понятие ответственности неизбежно влечет за собой необходимость признания какой-то инстанции, перед которой ответствуют и по отношению к которой ответчик вступает в диалогическое отношение.

---

[4] *Гегель.* Соч., т. VII, с. 122.
[5] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions. Paris, 1960, p. 14.

Независимо от того, где помещается судящая инстанция: в общественном мнении (как в марксистской этике), в сердце верующего или вовне как нечто трансцендентное (в христианстве), либо просто «вшивается под кожу» индивида (бессознательный «идеал-я» у Фрейда), необходимо выяснить способ соединения индивидуального сознания и этой инстанции. Другими словами, проблема ответственности принимает форму соотношения всеобщего и единичного. У Канта эта связь непосредственна: категорический императив укоренен в сердце морального субъекта; у Гегеля эта связь опосредована и в конечном счете осуществляет соединение совести как «тотального одиночества»[6] с субстанцией нравственного — государством.

В антропологии Сартра, как мы стремились показать это, единичность абсолютизируется. Но поскольку сознание сартровского человека старательно очищалось от каких бы то ни было «платонизмов», ему не с чем соотноситься. То, во имя чего Кант освобождал «ноуменальное я»,— всеобщий нравственный закон — отбрасывается Сартром посредством углубления известной феноменологической процедуры. Это обстоятельство вплотную подводит нас к более подробному выяснению соотношения сартризма с тем, что мы назвали «киркегоровской моделью сознания». Отрицание столь ненавистной для Киркегора гегелевской категории опосредования было подчинено страстному поиску личной, добываемой вне житейских персонификаций этих опосредований, истины. Единичный киркегоровский человек непосредственно сообщается с всеобщим.

Абсолютизация единичного сознания у Сартра тоже подчинена обеспечению непосредственного контакта с бытием. Но именно перевод проблемы всеобщего и единичного в этическую плоскость выявляет весьма любопытный факт. Точно так же как в экзистенциальном психоанализе Сартр в трехчастной структуре феноменологического сознания брал только форму фрейдистской системы психического и из антивещистских побуждений вырывал из него самое существенное, при описании

---

[6] «Совесть есть глубочайшее внутреннее одиночество, пребывание лишь с самим собой, в котором исчезло все внешнее, всякая ограниченность; она — уединение внутри себя самого» (см.: *Гегель.* Соч., т. VII, с. 155).

«условий человеческого существования» он сохраняет внешнюю оболочку киркегоровского сознания, лишая его самого интимного содержания — этического ядра, на этот раз во имя антиплатонизма.

И действительно, страх как выражение ни чем не обоснованной свободы, абсолютизация единичной экзистенции у Киркегора обретают смысл в контексте трех «экзистенциальных стадий» жизненного пути, направленного на отыскание бога: эстетической, этической и религиозной. Высшая, или религиозная, стадия покоится на постулативном утверждении существования бога как «высшей силы». Вера, или абсолютное предпочтение единичного всеобщему, несмотря на ее внеэтичность и даже абсурдность, не устраняет само всеобщее, что и дает повод многим исследователям мировоззрения Киркегора характеризовать его как «доведенное до крайней остроты протестантской формы «общение с богом» с глазу на глаз, без посредника» [7].

В сопоставлении с киркегоровскими «экзистенциальными стадиями» сартровская моралистика, исключающая религиозное отношение, может быть рассмотрена только как соотношение стадии эстетического, или непосредственного чувственного бытия, и этического. Любовные отношения у Сартра не возвышаются до эротизма, или демонического эстетизма (по Киркегору), который преодолевается в обретении веры. Поэтому, соотнося Киркегора с Сартром, следует исходить из необходимости выбора между эстетизмом и этикой, принимающей форму альтернативы, сформулированной Киркегором в работе «Или... или».

В названной работе этическое рассматривается как всеобщее вполне в духе кантовской морали. Так же как у Канта, выход в сферу этического возможен при наличии свободы, где только и доступен выбор. Но все дело в том, что выбор для Киркегора — это радикальное различение добра и зла. «Единственное» и «абсолютное «или... или», которое существует, есть выбор между добром и злом, но этот выбор также абсолютно этичен» [8]. Этический индивид, по Киркегору, ответствен и перед самим собой и перед богом [9].

---

[7] См.: *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма. М., 1970, с. 227.
[8] *Kierkegaard S.* Ou bien... ou bien. Paris, 1943, p. 472.
[9] Ibid., p. 539—540.

Заинтересованный сартровский человек также прежде всего является субъектом выбора. Но его выбор реализуется в перспективе эстетического отношения к действительности, не возвышающегося до этического различения добра и зла. Для Сартра выбор — это средство реализовать свою экзистенцию в реальном мире человеческих потребностей, выступающем как инструментальный мир. Киркегоровская заинтересованность в личной истине низвергается до тривиального прагматизма. Поэтому, выявляя историко-философский генезис сартровской категории «выбора», мы указали на его психологический источник — бергсоновское сознание.

Сартровский человек не соотносит свой выбор ни с внутренней инстанцией ни с внешней, как это делает Киркегор; и в этом причина того, почему при описании «для-себя-бытия» мы не выделили специально категории трансценденции. В антропологии Сартра трансценденция вводится скорее для полноты экзистенциалистского понятийного комплекта, ибо нет в ней самого существенного — «вертикального» измерения (экзистенциализм К. Ясперса, Г. Марселя, персонализм Э. Мунье). Опрокинутая в сферу жизненного мира трансценденция у Сартра — это всего лишь частный случай неантизации.

Устранение содержательных моментов киркегоровского сознания создает ситуацию противостояния тотально пустого сознания ценностям, которые «преследуют» субъекта. Но ценности, по Сартру, конструируются самим субъектом и серьезное следование им объявляется всего лишь отчуждением субъективности. «Главный результат экзистенциального психоанализа,— замечает по этому поводу Сартр,— должен заставить нас отказаться от *духа серьезности»* [10]. Своеобразной параллелью феноменологической редукции, превратившей сознание в «ничто», служит у Сартра ироническое отношение к ценностям. Тем самым ценностям сообщается статус эмпирической реальности «в-себе-бытия», преследующего и обступающего со всех сторон субъективность. Отсутствие иерархии ценностей выливается у Сартра в утверждение одинаковой абсурдности любого выбора, реализующего какую бы то ни было ценность. «Возможность других выборов,— настаивает Сартр,— не явна и

---

[10] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 721.

не положна, но она переживается в чувстве неоправданности, и именно она выражается в *абсурдности* моего выбора, а следовательно и моего бытия»[11]. Логическим следствием тотальной абсурдности оказывается признание абсолютного безразличия между «позицией» «напивающегося в одиночку и предводителя народов»[12].

Таким образом, использование «формы» киркегоровского сознания в сочетании с радикальным «освобождением» человека объективно приводит к невозможности даже той морали, которая выработана в рамках идеализма. Самопротиворечивость сартровской концепции сознания, о которой мы говорили раньше и которая сводится к желанию помыслить иррациональное посредством прозрачного сознания, лишенного познавательных средств, дополняется самопротиворечивостью всей идеологической конструкции Сартра: моральная озабоченность сартровского человека не может разрешиться в какое бы то ни было утверждение положительных ценностей. Более того, в подобном мире вообще невозможна мораль. Анализ межличностных отношений, в котором нет и следа ценностей (морали эстетики и т. п.), а субъективность относится к «другим» как к голому средству,— самое лучшее тому доказательство. Все сказанное позволяет сделать вывод о том, что сартровский человек не располагает каким бы то ни было *мировоззренческим потенциалом.* Повторение киркегоровской мыслительной фигуры, обращение к приватной стороне жизни субъективности вылилось у Сартра в редуцирование всех измерений человеческой реальности, кроме способности отрицания. Рыцарь веры Авраам вытесняется рыцарем «Ничто»[13], который ведет себя в царстве культуры, как слон в посудной лавке: из сознания устраняется культура (Гегель) и нравственный закон (Кант) и остается неантизирующий практический «разум»; из спинозовской субстанции устраняются мыслящий (!) и протяженный атрибуты и остается субъектив-

---

[11] Ibid., p. 560.
[12] Ibid., p. 721.
[13] В работе «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартр пародирует легенду об Аврааме, на основе которой строится вся киркегоровская концепция веры, переводя ее из области мировоззрения в быт (См.: *Sartre J.-P.* L'existentialisme est un humanisme. Paris, 1960, p. 29—32).

ность как причина самой себя; из лейбницевой монадологии устраняется бог и остается «детотализованная тотальность» сартровского социума и т. п. Поэтому гносеологический и онтологический парадоксы сартровского человека осложняются этическим парадоксом, тоже вытекающим из постулата безграничной свободы: абсолютная субъективность человека, по Сартру, превращается просто в объект внешней оценки. Призванный к ответу человек не имеет возможности оправдаться: чисто теоретически такая возможность ликвидируется вместе с правом обращаться к интроспекции, которая только и может выявить для моего сознания мою интенцию. Одержимого пафосом разоблачительства экзистенциального психоаналитика, претендующего чуть ли не на божественную объективность, не интересует именно эта сторона дела. Но ответственность перед лицом судившей инстанции может рассматриваться с двух сторон. В крайнем виде обе точки зрения на ответственность сводятся либо к учету прежде всего намерения субъекта поступка, либо к рассмотрению самого материала поступка безотносительно к его интенции. Обе точки зрения представлены в истории философии соответственно Кантом [14] и Гегелем [15].

Отыскание разумной середины в примирении этих крайних воззрений или определение меры виновности — таково в практической жизни назначение суда [16]. Сартровское понимание ответственности ближе к гегелевскому позитивизму, чем к кантовской точке зрения, учитывающей интимное измерение деятельности субъекта.

Если попытаться рассмотреть социальную реальность, скрытую за сартровским разоблачительством, то

---

[14] Рассуждая о моральной оценке деяния, Кант полагал, что «мы не можем раскрыть тайные мотивы, так как когда речь идет о моральной ценности, то суть дела не в поступках, которые мы видим, а во внутренних принципах их, которые мы не видим» (*Кант И.* Соч., т. 4 (1), с. 244).

[15] Для Гегеля суть дела сводилась к библейскому речению: «По делам их познаете их». «Ряд поступков субъекта, это и есть он» (*Гегель.* Соч., т. VII, с. 143).

[16] Любопытно в связи с этим отметить, что неокантианская эстетика в лице Г. Когена выдвинула концепцию трагедии как «судебного процесса» [*Cohen G.* Aesthetik der reinen Gefühls, Bd. II (цит. по: *Волошинов В. В.* Слово в жизни и слово в поэзии.— «Звезда», 1926, № 6, с. 264)].

мы увидим, что в этом пункте его антропологии сказалась атмосфера войн и социальных катаклизмов, характерная для первой половины XX века. Сартр переводит проблему ответственности в практическую плоскость: «Если я мобилизован на войну, эта война — моя война, она создана по моему подобию, и я заслуживаю ее. Я заслуживаю ее прежде всего потому, что я мог уклониться от нее посредством самоубийства или дезертирства... Если я не уклонился от нее, я ее выбрал»[17].

Эмоциональный фон всех размышлений Сартра об ответственности — это выражение отчаяния и растерянности, пережитых многими буржуазными интеллигентами в период крупнейших войн XX века — 1914—1918 и 1941—1945 гг. И то, что Сартр ставит на одну доску ответственности рядовых участников войны и ее фактических виновников, логично вытекает из его теоретических построений. Феноменологическая онтология не содержит в себе теоретических средств для дифференциации общества, исходя из которых только и можно распределить меру виновности за такие события, в которые оказываются вовлеченными огромные человеческие массы. Сартровские описания общества не приводят к созданию понятийной сетки, пригодной для структурирования общества: в нем нет ни классов, ни социальных групп. Безличная масса множественности «других» — это такая же аморфная реальность, как и «бытие-в-себе», вязкая «масса зернистой икры, намазанной на поле бутербродов-улиц» (А. Белый).

В позиции Сартра нет и следа той скрупулезной работы по «распределению» виновности в зависимости от положения индивида на социальной лестнице преступного фашистского режима, до которого «возвысилась» буржуазная мысль в лице хотя бы К. Ясперса, автора «Немецкой виновности»[18]. Сартр просто по-варварски разрубает гордиев узел: если ты заведомо повинуешься преступному руководству, ты ничуть не менее виновен, чем твои руководители. «Варварство» здесь следует понимать в том смысле, в каком Ахилл выглядел варваром по сравнению с более цивилизованным Гекто-

---

[17] *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant, p. 63—640.
[18] *Jaspers K.* La culpabilité allemande. Paris, 1948.

ром, изыскивавшим компромиссные решения кровавой распри. Строго говоря, в этом самом «варварстве» и состоит трагический аспект сартровской свободы, желающей получить разом все или ничего[19]. С одной, однако, поправкой. Если трагический герой античности и Ренессанса вступал в конфликт, по терминологии Гегеля, с нравственной субстанцией, то сартровский человек приходит в столкновение с силами, заведомо лишенными нравственного авторитета, будь то фашизм[20] или «мирно процветающее» буржуазное общество, которое еще Лиру или Тимону Афинскому могло сказать, что правда истории на его стороне.

В экзистенциализме же источник трагического погружается в недра субъективности, и парадокс сартровской свободы углубляется. Ответчик не имеет перед своими глазами ни истца (проекты участника Сопротивления и эсэсовца, с точки зрения экзистенциального психоанализа, одинаково неоправданны), ни авторитетной су́дящей инстанции.

Вся идеологическая конструкция Сартра рухнула бы, если бы модель мира, в котором действует экзистенциальный человек, не включала в себя в качестве негативного определителя «абсолютный глаз» — бога как причину и источник «изначального стыда» и доведенного до предела понятия «инаковости другого». Безрелигиозному сартровскому человеку бог нужен хотя бы для того, чтобы, отрицая его, утвердить свою суверенную субъективность. Негативная зависимость от теизма выливается в выворачивание наизнанку центральной теистической идеи — личностного понимания абсолюта — в замещение богочеловека человекобогом как регулятивом личностной активности. Эта импликация сартровского варианта атеистического экзистенциализма сразу была «схвачена» Г. Марселем, который писал: «Его атеизм нуждается в боге, подлежащем отрицанию, чтобы не превратиться в абсолютную пошлость. Если

---

[19] Разве не в этом же состоит суть трагической ситуации Лира, Отелло, Тимона Афинского и других героев шекспировских трагедий?

[20] Если говорить только о фашизме, то он вообще лишил человека права на трагедию. Смерть жертвы облавы или массового расстрела во исполнение плана по «очищению расы» не трагична, хотя и вызывает и негодование, и сострадание.

использовать различие, которое мне кажется важным, то это в конце концов скорее антитеизм, чем атеизм»[21].

Негативная зависимость от религии и апория сартровской свободы могли быть преодолены лишь на одном из двух путей: либо формальном — признанием какой-то надличной ценности, создаваемой человеком, либо фактическом — выходом в сферу социального опыта, который подвергался редукции в феноменологической онтологии.

Первый выход содержится в популярной версии сартровского экзистенциализма, в работе «Экзистенциализм — это гуманизм». Столкнувшись с проблемой практических рекомендаций, вытекающих из экзистенциалистской «морали», Сартр не нашел ничего лучшего, чем тема кантовского категорического императива в плане высшей сартровской добродетели — свободы. Одна из основных идей этой работы, заключающаяся в утверждении того, что, желая свободы для себя, я тем самым желаю свободы для других, дала в свое время повод Г. Лукачу для обвинения Сартра в «эклектическом компромиссе с кантовской моралью».

Однако, справедливости ради, следует сказать, что Сартр четко сознавал формализм кантовской морали и снова поднимал вопрос о невозможности рассматривать «другого» как цель в повседневной реальности буржуазной действительности[22]. Тем не менее простой для марксиста факт, что, какую бы глубину «внутреннего» в человеке ни «высвечивал» исследователь, он не может не натолкнуться на социальное в индивидуальном, оставался за порогом сознания французского экзистенциалиста.

То, что в буржуазном обществе индивид относится к другому как к чистому средству для достижения своих целей, четко было осознано еще Гегелем. Несколько высказываний его, которые мы приведем, звучат так, как будто они взяты из феноменологической онтологии. «Гражданское общество есть разъединение...— писал Гегель.— В гражданском обществе каждый для себя — цель, все другие суть для него ничто. Но без отношения

---

[21] *Marcel G.* Le mystère de l'être. Paris, 1951, p. 81.
[22] *Sartre J.-P.* L'existentialisme est un humanisme, p. 42—43, 85.

с другими он не может достигнуть объема своих целей; эти другие суть потому средства для целей особенного»[23].

Описывая межличностные, лишенные нравственного измерения отношения в «Бытии и Ничто», меланхолически констатируя невозможность кантовской морали в книге «Экзистенциализм — это гуманизм», Сартр только проецировал в поле взаимных связей «я» и «других» реально существующие в буржуазном обществе отношения. Сартр был, если воспользоваться литературоведческим термином, просто-напросто реалистом. Но правильное изображение реальной действительности еще не выводит автора за пределы самой этой действительности и соответствует той позиции, которую Маркс, говоря о Гегеле, назвал «некритическим позитивизмом».

В работе «Экзистенциализм — это гуманизм» уже создается предпосылка нравственного суда над буржуазной действительностью. Желая «вывести все последствия из позиции последовательного атеизма»[24] и одновременно декларируя неудовлетворенность кантовской моралью, Сартр вплотную подошел к тем пунктам программы освобождения человека, которые он называл «облегчением сообщения человека с другими людьми посредством искусства» и «политическим и социальным освобождением».

Ряд работ, написанных примерно в то же время, что и «Экзистенциализм — это гуманизм», создавали впечатление, что для сартровского человека, по словам Т. Манна, «свобода как синоним субъективности сделалась невыносимой себе самой и, отчаявшись в собственных творческих ресурсах, она начинает искать убежище в объективном». Мировоззренческая бесплодность «метафизического» освобождения человека действительно была осознана Сартром. Как свидетельствует его единомышленник С. Бовуар, чья идейная эволюция воспроизводила все изгибы творческого пути Сартра, итогом полутора десятилетий послевоенных лет было их совместное убеждение в идеалистичности «чистого» экзистенциализма. Говоря о своей книге «Второй пол», написанной в 1949 г., она признавалась, что если бы писала ее

---

[23] *Гегель.* Соч., т. VII, с. 211.
[24] *Sartre J.-P.* L'existentialisme est un humanisme, p. 9

заново, то «обосновала бы понятие «другого» и манихеизм, который оно влечет за собой, не на *априорной и идеалистической борьбе сознаний* (курсив наш.— *Л. Ф.*), а на редкости и потребности»[25]. Выход в мир реальных человеческих потребностей был осуществлен Сартром вскоре после войны с открытием журнала «Les Temps modernes» и в литературном манифесте «Что такое литература?». В диалог Гегеля и Киркегора, который, по замечанию Л. Шестова, «мыслил, чтобы жить, а не жил, чтобы мыслить», вмешивался «мудрый чудак» Ж.-Ж. Руссо, усвоивший великолепно, что «слишком трудно мыслить благородно, когда мыслят для того, чтобы жить». Жизнь «экзистенциального» человека послевоенной поры вбирала в себя измерения, незнакомые «первенцу» Сартра — Рокантену, герою «Тошноты», мучимому вопросом, тратить ли наследство постепенно, растянуть ли его до конца жизни или прокутить разом. Опыт «экзистенциального» человека выходил за пределы половых отношений, игры взглядов; он открывал угнетение, войну и т. д. И человек этот, открывший по-настоящему трудный мир, решил, сохраняя изначально негативное отношение к реальности: такой мир должен был уничтожен. Проект создания «литературы практики», литературы как антропологии, принял у Сартра, не имевшего в своем распоряжении никаких позитивных решений, форму тотального нигилизма, или перманентной революции[26].

Вместе с «трудным миром» теоретическому взору Сартра открылось и главное действующее лицо его — рабочий класс. «Именно война разорвала устаревшие рамки нашего мышления,— признавался Сартр.— Война, оккупация, сопротивление и годы, за ними последовавшие. Мы хотели бороться бок о бок с рабочим классом, мы понимаем, наконец, что конкретное — это история и диалектическое действие»[27].

«Открытие» рабочего класса поставило Сартра перед необходимостью определить свое отношение к марксизму. Критика буржуазной действительности привела его к сближению с марксизмом, которое в его завер-

---

[25] *Beauvoir S.* La force des choses, v. 1. Paris, 1969, p. 267.
[26] См. приложение к настоящей работе.
[27] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique. Paris, 1960, p. 23.

шающем труде «Критика диалектического разума» вылилось в попытку «синтеза» исторического материализма и экзистенциализма.

Позаимствовав у Маркса теоретические средства критики капитализма, Сартр тем не менее остался верен своим изначальным экзистенциалистским посылкам: его анализ общественных отношений опирался на отдельного индивида как единственно возможную точку отсчета; обретение «конкретного» индивида достигалось им ценой растворения мышления в бытии, а историческое действие сводилось к «слепому», основанному на негативных эмоциях нигилизму. Центральные темы феноменологической онтологии: конституирование субъективности посредством неантизации и межличностные отношения — превратились в проблему формирования субъекта исторического творчества и создания различных форм «социальности»; философия истории и диалектического действия превратилась в антропологию, а программа «социального и политического освобождения человека» как параллель литературному манифесту — в теоретическое обоснование перманентной революции.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАК АНТРОПОЛОГИЯ

Философские проблемы истории возникли в экзистенциализме Ж.-П. Сартра в результате осмысления опыта второй мировой войны. Непосредственное участие многих представителей левого крыла французского экзистенциализма в движении Сопротивления в период фашистской оккупации Франции поставило их перед необходимостью теоретически осознать место человека в историческом процессе и отношение к движущим силам общества. Именно в послевоенные годы во французском экзистенциализме были созданы труды, свидетельствующие о переходе его ведущих авторов от исследования мироощущения отдельного индивида, когда экзистенциализм был, по выражению М. Мерло-Понти, «метафизикой повседневности», к выяснению механизмов социального развития. Работы Сартра, посвященные феноменологическому анализу сознания («Очерк теории эмоций», «Воображаемое»), сменяются работами, в которых исследуются проблемы причастности индивида к истории («Что такое литература?»), проблемы субъекта исторического действия («Коммунисты и мир», «Критика диалектического разума» и др.). В русле этих проблем осуществлялись попытки Сартра сблизиться с марксизмом. Безуспешность подобных устремлений предопределялась верностью Сартра принципиальным посылкам экзистенциалистской философии.

Мы попытаемся показать это на примере экзистенциалистского решения проблемы субъекта исторического действия. В книге Сартра «Бытие и Ничто» опыт коллективного субъекта рассматривался лишь как частный случай отношения «Я — другое Я». И лишь в «Критике

диалектического разума» эта проблема выступает как предмет специального исследования.

Попытка Сартра «принять» исторический материализм сопровождалась, как известно, намерением дополнить марксистскую теорию общественного развития экзистенциализмом, гарантирующим, по его мнению, изучение индивидуальной деятельности субъекта в рамках социального механизма. При всем этом в философской эволюции Сартра можно констатировать верность трансцендентальной установке феноменологии: утверждение «я» как отправного пункта всех его исследований. Изменению подверглась лишь область деятельности индивида. Если в «Бытии и Ничто» Сартр занимался описанием деятельности сознания в сфере повседневности, а социальная практика индивида рассматривалась лишь как один, далеко не главный момент в «условиях человеческого существования», то в «теории практических ансамблей», сформулированной в «Критике диалектического разума», индивид интересует его прежде всего, как субъект практического преобразования мира и созидания форм общения. Чисто мыслительная операция «я мыслю» расширяется им до организованной проектом «изначальной практики организма, которая служит моделью как для групп, так и для машин» [1], а феноменологический метод анализа сознания трансформируется в особый прогрессивно-регрессивный метод реконструкции истории.

1. ПРОГРЕССИВНО-РЕГРЕССИВНЫЙ МЕТОД РЕКОНСТРУКЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Прогрессивно-регрессивный метод формулировался в контексте теоретической эволюции, проделанной Сартром в плане задуманного им «освобождения» человека. Проблема свободы остается главной в его «теории практических ансамблей». Причем на смену идеологическому проекту «метафизического» освобождения человека, развернутому в «Бытии и Ничто», приходит обусловленное открытием мира потребностей сознание того,

---

[1] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique. Paris, 1960, p. 552

что «не метафизическая, но практическая свобода обусловлена протеинами»[2].

Это обстоятельство и предопределило смысл второго этапа философской деятельности Сартра, открытого им «Критикой диалектического разума», а именно попыткой соединения экзистенциализма и марксизма. Несостоятельность этой попытки выясняется уже при критическом анализе прогрессивно-регрессивного метода реконструкции исторического процесса.

«Я отказался от абстрактной и изоляционистской точки зрения «Бытия и Ничто», оставаясь при этом верным духу этого исследования»,— сказал Сартр в «Пражских беседах» (1963)[3]. Сартр имел в виду свою работу «Критика диалектического разума», в которой философские проблемы истории вообще и проблема коллективного субъекта истории в частности становятся предметом его специального анализа.

Подзаголовок работы Сартра «Критика диалектического разума» — «теория практических ансамблей» — говорит о том, в каком направлении эволюционирует мысль Сартра. Индивид рассматривается теперь не только как автор жизненного проекта, с помощью которого можно в лучшем случае реконструировать его биографию, но и как субъект практического преобразования мира.

Однако подзаголовок работы Сартра свидетельствует о наличии преемственности, связывающей «Бытие и Ничто» и «Критику диалектического разума». Тот самый дух феноменологической онтологии, верность которой он сохраняет в «теории практических ансамблей», должен, по его мнению, гарантировать права индивида в развертывании исторического процесса, т. е. «утвердить реальность людей, как Киркегор утверждал против Гегеля свою собственную реальность»[4]. С точки зрения основной человеческой проблемы — соотношения всеобщего и единичного, сартровский замысел построения «теории практических ансамблей» по-прежнему покоит-

---

[2] Цит. по: *Contat M., Rybalka M.* Les écrits de Sartre. Paris, 1970, p. 353.

[3] Цит. по: *Мамардашвили М. К.* Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра.— В кн.: Современный экзистенциализм. М., 1966, с. 173.

[4] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 28.

ся на утверждении принципиальной «несводимости» иррациональной смутности единичной экзистенции, человеческого сознания к каким бы то ни было надындивидуальным измерениям человеческого мира. Поэтому главный вопрос «теории практических ансамблей» принимает форму: «Имеем ли мы сегодня средства для конструирования структурной и исторической антропологии?»[5]

Сартр исходит из положения о том, что подлинной философией современности, способной адекватно постигнуть человека и служить фундаментом подлинной антропологии, является марксизм, так как до возникновения марксизма история творилась неведомым для ее творцов образом. Только с марксизмом история приходит к своему самосознанию, потому что «марксизм был самой радикальной попыткой прояснения исторического процесса в его тотальности»[6]. Поэтому считает Сартр, «марксизм остается философией нашего времени: его невозможно превзойти, так как обстоятельства, его породившие, еще не исчезли»[7].

Тем не менее марксизм не принимается Сартром во всей его полноте как научное объяснение исторического процесса только потому, что марксизм, для которого проблема конкретного человека, гуманизм составляют пафос его революционной сущности, ставит своей задачей исследование общества таким, как оно есть, т. е. марксизм создает научную картину общества, освобождая ее от всякого антропоморфизма. «Вполне законно,— утверждает Сартр,— что науки о природе освобождаются от антропоморфизма, который состоит в приписывании неодушевленным предметам человеческих свойств. Но совершенно абсурдно переносить по аналогии пренебрежение к антропоморфизму на антропологию: что может быть более точным и строгим при изучении человека, чем признание за ним человеческих свойств?»[8]

В этом пункте, собственно, и лежит расхождение между марксизмом и концепцией Сартра. Марксизм при

[5] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 9.
[6] Ibid., p. 29.
[7] Ibidem.
[8] Ibid., p. 98.

изучении человека и его собственно человеческого измерения — сознания — исходит из факта зависимости сознания от предметной деятельности, имея точкой отсчета самодвижение надындивидуальных предметных форм [9]. Предметность детерминирует человеческое сознание, но не упраздняет его. Человек производит «предметность» и свое собственное сознание, а «история — *не что иное,* как деятельность преследующего свои цели человека» [10]. Марксистский анализ, таким образом, исследует прежде всего сферу производства. Конкретный процесс материального производства описан и проанализирован Марксом в «Капитале». Что касается собственно исторического действия, развиваемого с опорой на материальные предпосылки, то К. Маркс и Ф. Энгельс дают его анализ в «18 брюмера Луи Бонапарта», «Гражданской войне во Франции» и других произведениях.

Замысел Сартра относительно «соединения» марксизма с экзистенциализмом мотивируется не тем, что марксизм не способен воссоздать картину исторического события, исторический процесс во всей их полноте; не тем, что марксизм игнорирует собственно человеческие свойства человека. За пределами марксистского анализа остаются, по Сартру, маргинальные зоны, «окружающие» сферу производства, и собственно историческое действие. Речь идет о поле, в котором протекает жизнь обыденного сознания, и, главным образом, та пора в развитии отдельного индивида, когда он еще не является агентом производства,— т. е. его детство. «Экзистенциализм и марксизм,— утверждает Сартр,— имеют в виду один и тот же объект, но последний растворил человека в идее, а первый отыскивает его повсюду, где бы он ни был: на работе, у него дома, на улице... Объект экзистенциализма — это единичный человек в социальном поле, в своем классе, среди коллективных объектов и других единичных людей, это отчужденный, овеществленный, мистифицированный индивид, такой, каким его сделали разделение труда и эксплуатация, но

---

[9] Ср. о предметно-редуктивном методе марксизма в уже цитированной статье М. К. Мамардашвили «Анализ сознания в работах Маркса» («Вопросы философии», 1968, № 8).
[10] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 102.

борющийся против отчуждения с помощью извращенных инструментов, и, несмотря ни на что, терпеливо продвигающийся вперед. Ибо диалектическая тотализация (теоретическая реконструкция этой деятельности индивида.— *Л. Ф.*) должна охватить акты, страсть, труд и потребности, так же как и экономические категории»[11].

Идеи, в которых, по мнению Сартра, якобы растворяется человек в марксистском его понимании,— это та самая объективная, предельно широкая понятийная рамка, с помощью которой марксизм осмысливает социальную реальность: формация, способ производства, класс.

Уже это предварительное соотнесение замысла «теории практических ансамблей» с марксизмом дает повод убедиться в том, что Сартр, если воспользоваться историко-философской аналогией, занимает по отношению к марксизму такое же положение, какое Киркегор занимал по отношению к Гегелю. Различие состоит лишь в том, что утверждение смутной единичности экзистенции Киркегором перед лицом панлогизма Гегеля не претендовало на выход за пределы идеализма. Не желая подчинить отдельного индивида всеобщим определениям историко-материалистических категорий, отправляясь в своем исследовании от «робинзонады», Сартр, в отличие от Киркегора, претендует на последовательную материалистичность своей антропологии. Однако действительная — идеалистическая — сущность экзистенциализма не преодолевается Сартром в «теории практических ансамблей» по той простой причине, что суть прогрессивно-регрессивного метода состоит в учете главным образом переживаемого опыта отдельного индивида, описании его мироощущения в социальном поле практической ориентации.

Высказывание Сартра о намерении экзистенциализма «схватить» отдельного индивида «на улице, у него дома, на работе — и вообще где бы он ни находился» не выводило бы экзистенциализм за пределы романического описания «заусениц существования», чем занимался Сартр в своих прозаических произведениях, если бы не одно обстоятельство. Сартр, как видно из предшествующего изложения, не собирается опровергать марк-

---

[11] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 98.

сизм. Для него речь идет лишь о введении звена, опосредующего отношение историко-материалистических категорий формации, способа производства, класса и отдельного сознания. Само же это звено — внепроизводственные отношения и детство индивида — должно быть исследовано средствами, выработанными буржуазной наукой XX века, главным образом микросоциологией и психоанализом. В этом, собственно, и состоит смысл вопроса Сартра: имеем ли мы сегодня средства конституировать структурную и историческую антропологию?

В самом вопросе, а именно в формуле истории как структурной и исторической антропологии, содержится ответ, какого рода антропологию собирался создавать Сартр, интегрируя в «Критику диалектического разума» различные типы знания, за исключением марксизма. Это структурная антропология, исходящая из факта существования «Структурной антропологии» К. Леви-Стросса (1958), одного из лидеров современного структурализма. Моментом, вдохновившим Сартра на осмысливание маргинальных фрагментов человеческого опыта, явились впечатляющие результаты работы известного этнолога, писавшего: «Наш опыт конкретного научил нас, что очень часто именно самые текучие и самые мимолетные аспекты культуры дают доступ к структуре» [12]. Кроме того, определив этнологию как науку, «остаточную по преимуществу», «так как она имеет своим достоянием тот самый «остаток» обществ, которым традиционные гуманитарные науки не соизволили заниматься» [13], Леви-Стросс как бы бросил вызов именно экзистенциальным мыслителям и вдохновленным ими этнологам, утверждавшим принципиальную невыразимость (Киркегор) внутреннего опыта. Как бы принимая вызов Леви-Стросса, Сартр задался целью рационализировать иррациональное посредством прогрессивно-регрессивного метода. Отправляясь от постижения посредством «понимания» интенций делающих историю людей, движение прогрессии имеет цель воссоздать объективные результаты человеческой деятельности. «Прогрессивное» понимание гарантирует, по Сартру, умопостигаемость исторического знания и будет рассматри-

---

[12] *Levi-Strauss Cl.* Anthropologie structurale. Paris, 1958, p. 357.
[13] Ibidem.

ваться Сартром в обещанном, но еще не написанном втором томе «Критики диалектического разума».

В первом же томе Сартр ставит перед собой цель воспроизвести только регрессивное движение, или восхождение к изначальным условиям «делания» истории. Представляя своеобразную параллель кантовскому исследованию условий возможности человеческого познания, «теория практических ансамблей» и озаглавлена соответственно «Критика диалектического разума».

Если учесть, что практика определяется Сартром как «переход от объективного к объективному посредством интериоризации» [14], то станет ясно, что его интересует в основном момент интериоризации в рамках противоположности «практический организм — неорганическая материя».

Прояснение внутреннего опыта отдельного индивида в процессе исторического действия гарантирует, по Сартру, умопостигаемость социологического знания. Соединение же двух моментов, которое осуществится в будущем, обоснует структурную (регрессивный ряд) и историческую (прогрессивный ряд) антропологию. «Пока же,— формулирует свою цель Сартр,— мы не будем рассматривать ни человеческую историю, ни социологию, ни этнографию. Мы хотим скорее, если перефразировать заглавие работы Канта, заложить основы «Пролегоменов ко всякой будущей антропологии» [15].

Роль микросоциологии и предмета, который конструируется в рамках этой науки — группы, мы и рассмотрим во втором разделе данной главы. Теперь же важнее проследить роль психоанализа в формировании прогрессивно-регрессивного метода и следствия, вытекающие из смещения исследовательского интереса в область «понимающей» психологии.

Прогрессивно-регрессивный метод до перенесения его в область исторического исследования был очерчен Сартром еще в феноменологической психологии эмоций. Он имел целью исследовать феномены сознания и вообще человеческую реальность путем соединения аналитического подхода в отыскании изначальных несводимых условий деятельности с синтетической реконструк-

---

[14] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 66.
[15] Ibid., p. 153.

цией материала действия, основанной на учете интенциональности сознания, или проекта. «Различные дисциплины феноменологической психологии,— писал Сартр,— суть регрессивные, хотя граница их регрессии является для них чистым идеалом; дисциплины чистой феноменологии, напротив, являются прогрессивными» [16].

Экзистенциальный психоанализ создавался Сартром также с целью преодоления односторонне-аналитического подхода к человеку. Функцию синтеза выполняла реконструкция изначального проекта. Но в психологии эмоций и в экзистенциальном психоанализе прогрессивно-регрессивный метод основывался на метафизическом допущении постулативно утверждаемой изначальной, не поддающейся отчуждению человеческой свободы. Однако и в психологии эмоций и в экзистенциальном психоанализе Сартр осуществил только одну часть метода — регрессию, не доказавшую действительной свободы сознания. Прогрессивное движение, опирающееся при исследовании эмоций на очищающую рефлексию, и долженствующее показать преднамеренность эмотивных поведений, равно как и прогрессирующее движение экзистенциального психоанализа, отодвигалось в неопределенное будущее *.

Прогрессивное движение структурной антропологии тоже относится Сартром на будущее. Если, таким образом, мы сосредоточим наше внимание только на прогрессивном движении, то обнаружим, что оно является всего лишь проекцией метода, задуманного для исследования индивида, на исторический процесс и на агента исторического действия. Прогрессивно-регрессивный метод предполагался в качестве теоретического инстру-

---

[16] *Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions. Paris, 1960, p. 66.

* Прогрессивно-регрессивный метод, практиковавшийся Сартром в феноменологической психологии и переносимый им на исследование истории, полностью соответствует разработанному неокантианцами (П. Наторп) двухступенчатому методу *реконструкции* полноты пережитого опыта на основе предварительно созданной трансцендентальной *конструкции* (*Наторп П.* Философия и психология, т. I, вып. I. М., 1914). Регрессия в феноменологической психологии соответствует трансцендентальному конструированию «чистого» сознания, в пределе равного «ничто». В «Критике диалектического разума», как мы увидим дальше, исходным пунктом также оказывается единичный индивид, наделенный изначальной свободой.

мента для реконструкции биографии, и в этом смысле он служит только дополнением к экзистенциальному психоанализу. Разница состоит в том, что теперь индивид стоит не перед лицом вязкого, липкого и т. п., бытия, но интегрирован в группу (семья) и класс. «Сартр написал «Критику диалектического разума» частично для того, чтобы быть способным изучать Флобера»,— отмечают авторы библиографии произведений Сартра [17]. Потому-то и оказывается, что главными объектами прогрессивно-регрессивного метода исследования являются такие характеристики индивида, как стиль жизни, жесты, ключевое событие детства, отношение к смерти, номенклатуры комплексов и т. п.

Если ограничиться только описанием намерений, которые преследуются Сартром в разработке регрессивного метода, то сам по себе он не вызывает возражений. Ибо регрессия, по Сартру, должна объяснить, каким образом индивид осуществляет конкретный проект примыкания к той или иной социальной группе или классу. Психоанализ, по мысли Сартра, должен выполнить функцию ограничения области господства случайности, или сведения роли случая до минимума при анализе биографии, которая в силу значительности ее героя перестает быть достоянием только данной личности, но приобретает значение общественного события: политическая деятельность Робеспьера, литературная деятельность Флобера и т. п. Речь идет, говоря словами Сартра, о «сокращении доли индетерминизма и незнания, о создании конкретной антропологии» [18]. Нельзя не согласиться с Сартром и в том, что, когда «переживаемое, так же как и индивиды и их предприятия, делается иррациональным, не поддающимся использованию, теоретик рассматривает его как *незначащее*» [19].

Регрессия как эвристический метод задается, стало быть, с целью проработать в терминах сознательной деятельности тот слой личностного бытия, который по традиции был объектом самых невероятных допущений и фантастических построений (ср. Леви-Стросс). Но все дело в том, что, даже если не учитывать того, что марк-

---

[17] *Contat M., Rybalka M.* Les écrits de Sartre, p. 428.
[18] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 59.
[19] Ibid., p. 82.

сизм и психоанализ принципиально несоединимы, теоретический проект Сартра в данном вопросе с самого начала противоречив. Так же как в «Бытии и Ничто» абсолютная прозрачность сознания была лишена средств для осмысливания иррациональной единичности экзистенции и оказывалась перед лицом «тайны при полном свете», в «Критике диалектического разума» попытка расширения поля рациональной упорядоченности совершается Сартром совершенно непригодными средствами. Каузальные связи практики отвергаются им с порога из «антивещистских» побуждений и всякий детерминизм рассматривается как механистический, уподобляющий человека неодушевленной природе. «Антиплатоновская» же тенденция концепции Сартра не дает возможности проанализировать «переживаемое» в понятийной системе какого бы то ни было свойства. И вот, чтобы не разделить участь киркегоровского иррационализма, рассматривающего внутренний опыт (религиозный по преимуществу) как абсурд, Сартр утверждает, что изначальный киркегоровский иррационализм полностью исчезает и уступает место антиинтеллектуализму. Антиинтеллектуализм, отказывающийся от растворения экзистенциального измерения человека в «сернокислой ванне» общих понятий, вовсе не преодолевает киркегоровского иррационализма. Сартр заимствует у Киркегора метод косвенного познания для исследования «переживаемого». Задача экзистенциалистской антропологии состоит, по Сартру, в том, чтобы обосновать свое знание на рациональном и поддающемся пониманию *познании* посредством косвенного познания и «понимания».

«Понимание», или герменевтика, противопоставлялось, как известно, одним из основоположников философии жизни Дельтеем естественнонаучному методу объяснения, цель которого — выявление причинно-следственных связей психологического или исторического процесса. Метод описательной, или «понимающей», психологии в сочетании с киркегоровским методом косвенного познания и составляет теоретические истоки идеалистического антропологизма Сартра, развернутого им в «Критике диалектического разума». Ибо познание исторического процесса, по Сартру, оказывается, с методологической точки зрения, тождественным познанию кон-

кретной истории отдельного индивида, так как является, в конечном счете, «непрерывным растворением интеллекции в понимании, и обратно, новой регрессией, которая вводит понимание в интеллекцию как измерение *рационального познания*»[20].

Метод регрессии можно охарактеризовать как рационалистический иррационализм, или как безрелигиозную мистику, который в «Бытии и Ничто» стал результатом растворения познания в бытии.

Главный методологический просчет Сартра в том-то и состоит, что он экстраполирует метод исследования единичного сознания на исторический процесс в целом, понимаемый только антропологически — как серия проектов, реализуемых множеством отдельных индивидов. Регрессивный метод заранее ограничивает поле исследования исторического субъекта рамками психологии. Чисто внешне это выражается, например, в том, что обосновывающие «понимающий» метод примеры берутся Сартром вовсе не из истории, а из повседневной действительности: значение движения руки боксера в ответ на обманный жест своего противника; следы пирушки в комнате, «открывающие» смысл происшедших событий постороннему наблюдателю, и т. п. Само же практическое поле, в котором развертывается проект действующего индивида, покрывается заимствованным из гештальт-психологии понятием[21].

Сползание на психологический уровень в исследовании философии истории в «Критике диалектического разума», обращение к «понимающей» психологии, лишающей сознание возможности осмыслить маргинальные фрагменты человеческого опыта в понятийной форме, предопределили особенность сартровской трактовки проблемы субъекта исторического творчества, и прежде всего растворение теории в практике исторического действия.

Верность духу «Бытия и Ничто» сказывается в том, что самое практику Сартр описывает в терминах нерефлектированного, спонтанного сознания, одержимого пафосом неантизации. «Классовое сознание,— заявляет Сартр,— не является просто переживаемым противоре-

---

[20] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 107.
[21] Ibid., p. 97.

чием, объективно характеризующим подлежащий изучению класс, оно есть противоречие, уже превзойденное посредством практики и благодаря этому подлежащее сохранению и отрицанию одновременно. Именно эта открывающая негативность, эта дистанция в непосредственной близости констатирует то, что экзистенциализм называют «сознанием об объекте» и «нететическим сознанием (о) себе самом»[22]. Наложение модели нерефлектированного сознания, разработанной в феноменологических работах Сартра, предопределило и то обстоятельство, что главной характеристикой субъекта практики, отдельного индивида, остается неотчуждаемая свобода. Свобода, по Сартру, составляет изначальное условие практики, ибо «само порабощение человека возможно лишь при допущении его изначальной свободы». И для «исторического человека, который знает о себе и понимает себя, эта практическая свобода постигается лишь как непрерывное и конкретное условие порабощения, т. е. через это порабощение и посредством него, как то, что делает его возможным, как его условие»[23].

Таким образом, и в подходе к проблеме свободы Сартр не выходит за рамки экзистенциализма. Свобода мыслится им как некая абстракция, изначально присущая индивиду, как метафизическое допущение. Рассмотренная в плане истории свобода, как и у Гегеля в «Феноменологии духа», в главе о господском и рабском сознаниях, оказывается синонимом «золотого века», состоянием, отторгаемым от человека прогрессирующим развитием цивилизации. Такое понимание свободы предопределяет нигилизм Сартра и пафос разрушения экономических предпосылок как свободы, так и порабощения и выливается в теорию перманентной революции.

Все перечисленные моменты регрессивного метода достаточно убедительно говорят о невозможности «соединения» марксизма с экзистенциализмом.

Тем не менее в структурной антропологии Сартра содержатся новые по сравнению с «чистым» экзистенциализмом «Бытия и Ничто» моменты. Речь идет о попытках выхода за пределы индивидуального сознания с помощью конструктов, разработанных в структурной

---

[22] Ibid., p. 31.
[23] Ibid., p. 110.

антропологии Леви-Стросса и микросоциологии. Ясное сознание того факта, что субъект не может удовлетворять свои потребности в одиночку, ставит Сартра перед необходимостью исследовать типы социальных связей, которые конструируются людьми в ходе исторической практики. Регрессивный метод направляет на отыскание изначальных социальных связей, регулирующих межличностные отношения, понимаемые как *структуры*. В структурализме Леви-Стросса, который повлиял на сартровскую антропологию, структура — это «концептуальная схема», с помощью которой материя и форма, не имеющие каждая в отдельности независимого существования, осуществляются как структура, т. е. как нечто эмпирически умопостигаемое[24]. Определение структуры Леви-Строссом соответствует гуссерлевскому представлению об «эйдосе», который соединяет и создает равновесие материала предмета и формы, этот материал оформляющей. Эмпирическим материалом сартровской антропологии служит психология отдельного индивида, формой — межличностные отношения, возникающие в те редкие мгновения общественной практики, когда сартровский индивид преодолевает состояние изначальной обособленности от «другого». В совокупности эти две «составляющие» образуют «абстрактный антропологизм», положенный Сартром в основу его философии истории. Происходит изгнание материала истории, ее событийного ряда, а также качественных характеристик движения социального целого. Их место занимает описание мироощущения отдельного индивида в ходе развертывания межличностных отношений с акцентом на анализе их формальных особенностей. Получается результат, противоположный намерениям Сартра: конкретный, наделенный определенными чертами классовой принадлежности индивид «испаряется». Так создается формалистическая в своей основе экзистенциалистская антропология.

Чтобы показать это, необходимо критически проанализировать сартровское понимание практики и группу как субъект исторического творчества.

---

[24] *Levi-Strauss Cl.* La pensée sauvage. Paris, 1963, p. 173.

2. ГРУППА КАК СУБЪЕКТ ИСТОРИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ

В самом общем виде сартровская концепция развертывания истории представляет историю как тотализацию, или движение общего проекта, который унифицирует и растворяет в себе множество индивидуальных проектов. Тотализация не является чем-то надындивидуальным: индивид вовлечен в русло общей практики таким образом, что он не различает свой практический проект и проекты других индивидов. Последние не воспринимаются им как «другие». Тотализация должна объективироваться в тотальности — в новом состоянии общества, которое пришло на смену прошлому, и при этом сохранить пронизывающую отдельных индивидов общность практики, возникшую в ходе реализации проекта. Но коль скоро цель проекта достигнута и объективирована в результате, в обществе возникает новая система институтов, иерархии и т. п., разъединяющая людей. В силу этого тотальность никогда не реализуется практически, в процессе развертывания тотализации она выступает как ее регулятивный принцип, как никогда не осуществляемый идеал общности. Те же результаты практического и революционного преобразования общества, которые возникают как новый уклад, являются, по Сартру, лишь «псевдототальностью», или детотализованной тотальностью. Поясняя смысл этой схемы, использованной в «Критике диалектического разума», Ж. Ипполит писал: «Для Сартра диалектика есть проект тотализации, тотальности существуют только в воображении» [25].

Исходным пунктом движения сартровской мысли является отдельный индивид: «...единственная практическая и диалектическая реальность, двигатель целого — это индивидуальная деятельность» [26]. Выведение законов человеческой практики и создаваемых в ходе ее развития форм общения из деятельности отдельного индивида как раз и характеризует суть антропологического подхода. Главной задачей Сартра оказывается решение «фундаментальной проблемы антропологии, т. е. от-

---

[25] Цит. по: *Contat M., Rybalka M.* Les écrits de Sartre, p. 370.
[26] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 361.

ношения практических организмов и неорганической материи» [27].

Это центральное отношение «практического организма», или действительного человека, и неорганической материи порождает комплекс противоположностей, в рамках которого и развертывается и практика индивида, и практика группы, и собственно историческое действие. К ним относятся антиномии практики и ее результата — «практико-инертного», практики и бытия, финальности и контрфинальности, диалектики и антидиалектики и т. д.

Чтобы показать, как возникают эти противоположности, необходимо воспроизвести основные моменты практики отдельного индивида, ибо ее умопостигаемость гарантирует, по Сартру, умопостигаемость истории в целом. Кроме того, являясь моделью, которую воспроизводят в своем историческом действии группы, практика отдельного индивида позволяет проследить действие диалектических законов, которые проявляются в истории общества [28].

Индивид, описанный Сартром в феноменологической онтологии, имел дело с вещами лишь в качестве потребителя. Вещи представлялись ему в виде носителей «гипотетических императивов», следовать или не следовать которым было в его власти. В «Критике диалектического разума» индивид рассматривается во взаимодействии с материей, которая может воздействовать на человека. Материя предстает как воплощение человече-

---

[27] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 158.

[28] Если учесть, что в свой метод исторического исследования Сартр предлагает ввести микросоциологию, то его замысел можно сравнить с тем, что делал Г. Тард, который тоже шел от отдельного индивида к целостности в противоположность Э. Дюркгейму. «Эта концепция,— писал о своем методе Тард,— в общем почти совершенно противоположна концепции прямолинейных эволюционистов, а также Э. Дюркгейма. Вместо того, чтобы объяснять мнимым господством закона эволюции, в силу которого явления общего должны воспроизводиться, повторяться тождественным образом в известном порядке, вместо того чтобы объяснять, таким образом, малое большим, подробность общим, я объясняю подобия целого совокупностью мелких, элементарных действий, большое малым, общее подробностями. Этому взгляду суждено произвести в социологии такие же изменения, какие произвело в математике введение анализа бесконечно малых» (*Тард Г.* Социальные законы. СПб., 1902, с. 21).

ской практики вообще и дана в форме «практико-инертного», или человеческих объектов. Практико-инертное являет собой, таким образом, «активную пассивность» и оказывается носителем уже категорических императивов. Здесь Сартр фиксирует следующее отношение между человеком и продуктом труда.

Человек создает какой-то материальный предмет, например машину. И поскольку индивид как субъект практики вступает с ней во взаимодействие, машина в соответствии с логикой своего бытия и функционирования предписывает ему ту серию операций, которую он должен выполнить, чтобы практика состоялась.

С учетом противоположностей, в которых развивается деятельность отдельного индивида, полагающего цель в проекте, практика для достижения цели вписывается в бытие. Сохраняя телеологическую структуру предшествующей практики, результат сам определяет будущую деятельность индивида. Это обстоятельство, по Сартру, сообщает деятельности индивида циклический характер.

Индивид, продолжает Сартр, тотализующий себя посредством проекта, снимает конституируемое потребностью первое противоречие между органическим и неорганическим. Как субъект потребности человек представляет собой организм, для которого органическая тотальность есть регулятивный принцип деятельности. Природа в своей изначальной первичности дана человеку в форме потребности. Проект в этом смысле имеет целью подвергнуть отрицанию внешнюю инертность. Поэтому посредством проекта унифицируется инструментальное поле, или комплекс орудий труда, а еще шире — средствами производства, которые служат для реализации проекта. Биологическая потребность выражает ту самую «нехватку», которая в феноменологической онтологии «поражала» человеческую реальность, или «бытие-для-себя». Проект имеет целью восполнение этой «нехватки». Как цель, как то, что еще не есть, проект дан в органической тотальности как регулятивном принципе. «Проект как трансценденция есть только экстериоризация имманентности» [29].

Индивиды в качестве субъектов потребности представляют собой, согласно Сартру, рассеянное множест-

[29] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 158.

во. Это множество унифицируется извне обработанной материей. «Материальные силы, собранные в пассивном синтезе инструмента или машины, *делают акты:* они унифицируют другие неорганические рассеяния и тем самым навязывают некоторую материальную унификацию человеческому множеству»,— пишет Сартр [30]. Инструментальное поле, или комплекс средств производства, развивающийся по своим законам, противостоит, по Сартру, «практическому организму» как царство «контрфинальности», «антипрактики», «бесчеловечного», «Другого» и т. п.

Сами средства производства, таким образом, возникнув как средства для отрицания природной инертности, в свою очередь, подвергают отрицанию своего автора. Функционируя по своим собственным законам, они воплощают требования. В этом смысле «изобретатель — это техник, который делает себя человеком-требованием, т. е. несущностным опосредованием между настоящей материальностью и тем будущим, которого она требует» [31].

Человек как субъект практики наделяет материю человеческими функциями, и обработанная материя в силу заключенных в ней противоречий «становится для людей и посредством людей фундаментальной движущей силой истории» [32]. Так происходит ограничение действия законов диалектики областью истории или человеческой практики. Материя, по Сартру, является воплощением «активной пассивности» и противоречий, лишь вовлекаясь в орбиту человеческой деятельности. Сама по себе материя имеет характеристики «бытия-в-себе» из феноменологической онтологии: тождественность и равенство самой себе. Ограничение диалектики областью человеческой деятельности (познание и практика) восходит, если иметь в виду философскую традицию, к которой принадлежит Сартр, к гегелевскому тезису об отсутствии развития в природе. Следует отметить, что антропологический подход к вопросу о диалектических законах развития общества проявляется в том, что Сартр эти законы выводит из моментов практики

---

[30] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 250.
[31] Ibid., p. 257.
[32] Ibid., p. 250.

отдельного индивида. «Диалектика как рациональность должна открываться в прямом и повседневном опыте»,— утверждает он[32a]. Причем в поле сартровского рассмотрения попадает только один закон, как наиболее соответствующий его экзистенциалистским исканиям периода «Бытия и Ничто»,— закон отрицания отрицания.

Согласно Сартру, для того чтобы закон отрицания отрицания действовал в любом акте «повседневного опыта», необходимо, чтобы первое отрицание, подлежащее упразднению, было дано до «повседневного опыта». В случае отдельного индивида первичным отрицанием, или недостаточностью, является потребность. В масштабе общества потребность осознается как редкость. Редкость, или «нехватка», может означать и недостаток средств производства или продуктов питания, и недостаток людей или времени (в рамках отдельного исторического события). Редкость, с точки зрения закона отрицания отрицания, «создает предпосылку для возможности человеческой истории»[33]. Категория редкости в качестве изначальной характеристики человеческого бытия впервые была употреблена Д. Рикардо. Излагая учение Д. Рикардо, французский структуралист М. Фуко пишет: «Непрерывная и фундаментальная ситуация редкости делает экономику возможной и необходимой»[34]. Сартр универсализирует политико-экономическую категорию, делая из нее одну из общих характеристик человеческой практики.

Редкость создаст лишь негативное единство человеческого множества. Преодоление этого отрицательного единства и создание положительного единства возможно как единство группы — способ коллективной реакции на редкость. Совокупность групп и средств, специфических для каждой исторической эпохи, с помощью которых отрицается редкость, и составляет, по Сартру, способ производства. Говоря о двойном отношении между редкостью и людьми, он пишет: «На всех уровнях обработанной и социализированной материи мы найдем в основе каждого ее пассивного воздействия изначальную структуру редкости как первичное единство, сообщае-

---

[32a] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 190.
[33] Ibid., p. 202.
[34] *Foucault M.* Les mots et les choses. Paris, 1969, p. 269.

мое материи людьми и возвращающееся к людям через материю»[35].

И наконец, последняя сфера «инертности», представляющая препятствие на пути свободного развертывания практики, взятой в ее общественном измерении,— это сфера самих человеческих отношений, подвергшихся овеществлению, или иерархия общественных инструментов. «В любой момент,— пишет Сартр,— мы испытываем материальную реальность как угрозу, направленную против нашей жизни, как сопротивление нашему труду, как границу нашего познания, а также как уже раскрытую или возможную инструментальность. Но мы испытываем ее и в обществе, где инертность, автоматизм и непроницаемость тормозят нашу деятельность точно так же, как инертный объект, который сопротивляется усилию»[36].

Противоположности, которые фиксировал Сартр, исследуя практику отдельного индивида, составляют, по его мнению, моменты тотализации, или проекта общей практики, которая и является «материей» истории.

Специфика антропологического подхода, которая выявилась при анализе практики отдельного индивида, состоит в воспроизведении мыслительной схемы, реализованной Сартром в рамках феноменологических анализов сознания и в феноменологической онтологии. Выделению чистой спонтанности сознания путем выведения «за скобки» всех психофизиологических механизмов и мира объектов, фигурирующих как инертность «в-себе-бытия», в «Критике диалектического разума», соответствует фиксация противоположности между практикой индивида и «неорганической материей». Характеристики «контрфинальности», «антидиалектики», «бытия», «практико-инертного» и т. п., которые приобретает социализированная материя в экзистенциалистских анализах, свидетельствуют о том, что Сартр в целом разделяет гегелевскую концепцию отчуждения человеческой деятельности. Гегель отождествлял отчуждение с объективацией. Тотальность абсолютного знания, «снимающая» противоположность индивидуального сознания и всеобщих определений культуры, неприемлема для Сартра

---

[35] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 201.
[36] Ibid., p. 247.

по причинам, уже изложенным при рассмотрении сартровского решения проблемы «я — другой». В «теории практических ансамблей» Сартр соглашается с марксистской критикой Гегеля, абсолютизировавшего абстрактно-духовный труд и, что самое главное в глазах Сартра, удалившего материю из отношений между сознаниями. Чтобы преодолеть этот недостаток философии Гегеля, Сартр и рассматривает индивида как субъекта предметной деятельности. Однако изначальная расколотость практического поля на организм и неорганическую материю не преодолевается Сартром, а лишь циклически воспроизводится и в практике отдельного индивида, и, как мы увидим, в практике группы.

Именно в трактовке предмета, результата труда и его отношения к субъекту практики Сартр, как представитель экзистенциализма, противостоит марксизму.

Как известно, Маркс, описывая процесс труда в «Капитале», фиксировал противоположность деятельности и бытия. «Во время процесса труда,— писал он,— труд постоянно переходит из формы деятельности в форму бытия, из формы движения в форму предметности» [37]. Дальнейший анализ процесса труда в конкретных исторических, а стало быть и преходящих, условиях капитализма привел Маркса к раскрытию механизмов отчуждения произведенного продукта от производителя. Отчуждающий характер предметной деятельности при капитализме характеризуется Марксом как бесчеловечный. Капиталистическое производство как один из способов опредмечивания индивида, порождающий все другие виды отчуждения, представляется Марксом как подлежащее изменению царство античеловеческого. Сама же по себе практика при условии, что она протекает в иных условиях, в своих конечных — предметных — образованиях является единственно возможным средством человеческого общения. Характеризуя предмет с этой точки зрения, Маркс писал: «*Предмет*, как *бытие для человека*, как *предметное бытие человека*, есть в то же время *наличное бытие человека для другого человека*, его *человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку*» [38]. Отсюда вытека-

---

[37] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 200.
[38] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 47.

ет, что предметные формы деятельности продуцируют общественную связь. Последовательная смена способов опредмечивания и складывается в историю человеческого общества.

В сартровском же описании практического цикла отдельного индивида нашло отражение непреодолимое в условиях капитализма отчуждение индивида в продукте труда. Антропологический подход, рассматривающий весь трудовой процесс через противоположность практики и неорганической материи, приводит его к абсолютизации присущего лишь капитализму характера труда.

Задача Сартра «создать Пролегомены ко всякой будущей антропологии», отправляясь от сознания интериоризирующего практику отдельного индивида, которое всегда способно дистанцироваться по отношению к орудию труда, продукту, подвергшимся овеществлению формам общения (институты) — ко всему внешнему, обозначаемому им как «инертное», — задача эта, соотнесенная с марксизмом, как раз и представляет собой перенесение философской «робинзонады» Киркегора в экономическую область.

Именно эта позиция Сартра с наибольшей очевидностью свидетельствует о преобладании в рамках его исторической концепции, которую он формирует путем «соединения» экзистенциализма и марксизма, именно экзистенциалистской линии.

Таким образом, введение материи как опосредующего звена в межиндивидуальные отношения при сохранении противоположности «практический организм — неорганическая материя» еще не гарантирует в сартровской концепции возможности построения субъекта истории, имеющего прочную материальную связь и формирующегося в ходе процесса производства. В рамках такой противоположности материя, напротив, выполняет негативную функцию разъединения. Материальный объект, как мы увидим, связывает практические организмы лишь как потребителей. А преодоление изоляции отдельных индивидов возможно, по Сартру, лишь как продуцирование коллективной психологической общности «мы», из которой изъяты все материальные опосредования. Регрессивное движение в область переживаний отдельного индивида приводит к тому, что практика

группы воспроизводит структуры нерефлектированного сознания.

Поскольку, по мысли Сартра, в группе преодолевается изначальная разъединенность индивидов, а общая практика группы рассматривается как единственно подлинная деятельность, целесообразно более подробно критически проанализировать сартровское учение о группе.

«Реальность другого аффектирует меня в глубине моей экзистенции в той мере, в какой она не есть моя реальность»,— так начинает свой анализ Сартр[39]. Связь, *полагаемая каждым индивидом по отношению к другому*,— это, таким образом, связь взаимного внутреннего отрицания. Однако при появлении материального объекта все же возможно, по Сартру, установление отношения взаимности как признания. Для иллюстрации возможности такого отношения Сартр использует исследования этнологов (Леви-Стросс, Мосс) по поводу церемонии принесения дара богу. В данном случае материальный объект как предмет совместного потребления, выступающий как опосредование, выявляет взаимность двух сознаний. В реальной же жизни бог, которому адресован дар, замещается, как говорит Сартр, «любым третьим» [40].

Так, взаимность, являясь основой троичных отношений, сама постигается на их фоне. «Взаимные отношения и троичные отношения — это основание всех отношений между людьми, какие бы формы они ни приняли впоследствии»,— говорит Сартр [41].

Однако, продолжает он, взаимные и троичные отношения реально осуществляются только в случае образо-

---

[39] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 183.
[40] Ibid., p. 187.
[41] Ibid., p. 191. Сартр воспроизводит схему выхода за рамки отношений двух сознаний, описанных уже в «Бытии и Ничто». Новизна здесь — в использовании данных микросоциологии (Гурвич, например) или ориентированной на социологию психологии («взаимность» у Ж. Пиаже). Для Ж. Гурвича «мы» начинается там, где имеется общность более трех человек. «Это наблюдение,—отмечает он,— было сделано римскими юристами *tres facient collegium*. Различные «триады» могут принимать характер «отношений с другим» или «мы» в зависимости от обстоятельств и, кроме того, играть иногда роль микросоциологических элементов, а иногда группы в собственном смысле» (*Gourvitch G.* La vocation actuelle de la sociologie. Paris, 1950, p. 122).

вания группы как субъекта истории. Но до субъективности, как таковой, нужно еще возвыситься путем отрицания отношения, в котором пребывает индивид. Противоположность, в форме которой, по Сартру, протекает коллективная практика,— это противоположность групповых и серийных отношений. Если соотнести эту противоположность с практическим циклом отдельного индивида, то группа представляет собой субъект общей практики, а серия — инертность, которая всегда является результатом овеществления межиндивидуальных связей. В ходе развертывания универсальной исторической схемы — проекта тотализации — происходит возникновение групп, которые после достижения цели вновь распадаются и тем самым порождают серийные связи между членами группы или восстанавливают детотализованную тотальность. Таким образом, отношение группы — серии является промежуточным звеном между практическим индивидом и процессом тотализации. Группа оказывается тем звеном, с помощью которого индивид включается в историческое действие. Исторический процесс для Сартра — это выполнение групповых и серийных форм практики. Исходя из этого, он ставит задачу «показать только переход серий в группы и групп в серии как постоянные перевоплощения нашей практической множественности и испытать диалектическую умопостигаемость этих обратимых процессов» [42].

Отрицание серийных отношений, возникновение группы и деградация группы путем восстановления серийных отношений — таков, по Сартру, цикл, воспроизводящий на межиндивидуальном уровне практический цикл отдельного индивида. Источником серийных отношений Сартр объявляет коллектив. Сартровское описание серийных отношений, создаваемых посредством коллективов, очень точно отражает картину падения социальной активности членов общества в эпоху государственно-монополистического капитализма.

Коллектив — это материя, наделенная социальной функцией регулирования межиндивидуальных отношений. «Я называю коллективом,— поясняет Сартр,— двойное отношение материального неорганического и обработанного объекта с множеством, которое обретает в

[42] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 153.

нем единство экстериорности» [43]. Коллективом в таком случае выступают церковь, банк, кафе, тысячефранковый билет, газета, голос диктора, все средства массовых коммуникаций и в конце концов весь экономический режим общества. Одним словом, «все социальные объекты в той мере, в какой их сохраняет собственная инерция, суть коллективы в их *фундаментальной* материальности» [44]. Таким образом, вся совокупность материальных условий, которые индивид находит как нечто данное, охватывается Сартром понятием коллектива. Коллектив, пишет Сартр, «структурирует их (индивидов.— *Л. Ф.*) как отношения практических организмов, согласно новому правилу серии» [45].

Коллектив, согласно Сартру, разрывает отношения взаимности и интериорности и вносит в межиндивидуальные отношения момент альтерации (музыкальный термин, означающий повышение или понижение тона), т. е. изменяет межиндивидуальные отношения таким образом, что они начинают строиться по принципу инаковости вступающих в это отношение индивидов. И именно эта «инаковость» и становится, по Сартру, правилом последовательности серии. «Каждый делается самим собой... в той мере, в какой он другой, чем Другие, точно так же как Другие суть другие, чем он» [46].

Отсюда проистекает, по Сартру, двойственность отношения социального объекта, выступающего как коллектив, к субъектам практики. Унифицируя множество извне, коллектив разъединяет людей изнутри. Эту двойственность Сартр объясняет тем, что центр коллектива, осуществляя тотализацию серии, остается для индивидуального сознания всегда в «другом месте», фактически всегда стоит вне и над индивидуальным сознанием человека. Сама коллективность, таким образом, не затрагивает внутреннего существа человека и остается чем-то навязанным ему извне. В качестве основного отношения между членами серии оказывается отношение немощи, или псевдовзаимности. Эта немощь иллюстрируется Сартром следующим образом. Так, например,

---

[43] Ibid., p. 319.
[44] Ibid., p. 337.
[45] Ibid., p. 308.
[46] Ibid., p. 313.

если бы покупатель решил сбить цену на рынке, то ему пришлось бы осуществить серийную операцию: убедить каждого покупателя не уступать требованиям продавца, т. е. реализовать практически невозможную бесконечную индукцию. Поскольку я уступаю продавцу, я способствую поддержанию цены, навязанной другими. Поэтому рынок есть тотальность, т. е. продукт множества индивидуальных проектов, но тотальность детотализованная: ее центр всегда в другом месте, она — серийное исчезновение. «Это серийное исчезновение, постигнутое как необходимость,— говорит Сартр,— становится безжалостной игрой экономических законов» [47].

Иными словами, это значит, что ни один индивид не является субъектом тотализации. Он, напротив, оказывается в положении члена серии, которая подобна натуральному ряду чисел в математике, по поводу которой ведется доказательство методом математической индукции.

Наделенное социальными функциями практико-инертное, продолжает Сартр, выступает как средство насилия свободы одних над свободой других. Причем свобода последних не подлежит уничтожению: «Принуждение не упраздняет свободы (ее можно упразднить, лишь ликвидировав угнетенных), она делает из нее свою соучастницу, не оставляя ей иного выхода, кроме повиновения» [48]. И точно так же как человек свободно становится товаром, продавая себя, для того чтобы имела место эксплуатация, необходим «проект эксплуатации». Нет нужды подробно доказывать очевидное положение: в трактовке экономической эксплуатации как свободы, а точнее, столкновения двух «свободных» проектов — продажи рабочим своей рабочей силы и эксплуатации рабочих капиталистом — лежит софистическая диалектика экзистенциалиста, повторяющая учение «Бытия и Ничто» о «свободном» проектировании индивидом объективной ситуации его деятельности.

Таким образом, оказывается, что серийные связи, порождаемые коллективными объектами, творятся, по Сартру, людьми их собственными руками. А «инертное в целом со своей структурой серийности — это фунда-

---

[47] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 699.
[48] Ibid., p. 690.

ментальный тип социальности»[49]. Уже в этом описании практико-инертного в модусе «коллектива» осуществляется экзистенциалистская экстраполяция особенностей структур индустриального, или государственно-монополистического, капитализма, который американский социолог Р. Миллс охарактеризовал как «инертное общество»[50], на все без исключения типы общества.

Философской процедуре феноменологической редукции, выводящей материальный мир «за скобки», в «теории практических ансамблей» соответствует выведение за пределы практического поля субъекта исторической практики именно материальных предпосылок деятельности посредством их прямого и «голого» отрицания.

Так, коллектив, наделенный «пассивной активностью», погружает рабочий класс в бытие. Общее бытие класса, являясь фундаментом для возникновения общей практики, тем не менее само по себе есть только пассивное определение пребывания. Осуществляя организацию, «рабочий класс представляет в своем противоречии усилие... по завоеванию друг друга, т. е. усилие, направленное на то, чтобы вырваться из бытия»[51]. Выход из бытия, или, другими словами, изменение своего положения как эксплуатируемого, провозглашается Сартром главной задачей рабочего класса.

Эта задача и решается, по Сартру, посредством возникновения групп. Поэтому, хотя группа и коллектив в каждом отдельном случае исторического развития выступают в различной последовательности, Сартр полагает логический приоритет коллектива. Объясняется это верностью Сартра пониманию деятельности как неантизации, ибо группа возникает в процессе отрицания коллектива.

Революционная практика группы, как опрокидывающая «царство практико-инертного», делает историю. Для возникновения группы необходима общая цель, превращающая серийную практику в общую. Материальные условия, порождающие группу, которые перечисляет Сартр, — это те моменты истории, которые Жорес называл «высокой исторической температурой».

---

[49] Ibid., p. 383.
[50] См.: *Миллс Р.* Властвующая элита. М., 1959, с. 410.
[51] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 358.

Однако и здесь Сартр осуществляет своеобразный отбор этих условий. «Источник потрясения, который разрывает коллектив молнией общей практики... движущее событие — это опасность»[52]. К числу таких событий Сартр относит главным образом голод или банкротство, смысл которого тоже — голод, т. е. «когда синтетическое событие раскрывает невозможность изменения, как невозможность жить. Это имеет прямым следствием превращение невозможности изменения в объект, который должен быть превзойден, чтобы жизнь продолжалась»[53].

Максимальное проявление коллективной субъективности осуществляется, согласно Сартру, в случае возникновения сплоченной группы. Сплоченная группа — это коллективная реакция на непосредственную угрозу.

В качестве типичного примера возникновения сплоченной группы Сартр приводит эпизод из Великой французской революции — штурм Бастилии. В условиях нехватки времени (противник может появиться в любую минуту) совершается самоопределение группы как отрицание инаковости в межиндивидуальных отношениях. Это осуществляется путем возникновения опосредующей деятельности третьего регулирующего. Третий регулирующий, которым может быть, в отличие от вождя, любой из участников группы (первый, кто укажет на цель: Вперед!), знаменует собой упразднение инаковости как принципа серийной связи и установление отношений взаимности. Вот как это звучит на сартровском языке: «Третий структурально есть человеческое опосредование, с помощью которого множество эпицентров и целей (тождественных и разъединенных) непосредственно организуются как определенные синтетической целью»[54].

Субъект-объектные отношения, которые, по Сартру, связывали каждый практический организм с другим в обычных условиях, теперь, с появлением третьего регулирующего, трансформируются в единое движение тотализации, в результате чего практическое единство группы предстает для каждого субъекта как очевидное

---

[52] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 384.
[53] Ibid., p. 385.
[54] *Ibid.*, p. 398.

и всеми принимаемое. Практика третьего, опосредуя деятельность пары индивидов, изымает из их отношений материальную опосредованность, эту угрозу разъединения. В отличие от серийных отношений, когда центр коллектива совсем не присутствует в переживаниях индивида (он всегда «в другом месте»), в случае взаимных отношений индивид ощущает себя субъектом, продуцирующим проект, центром тотализации, который «всегда здесь». Такова, по Сартру, сила третьего регулирующего. «Своей практикой и в ней третий утверждает в группе неразличимость индивидуального и общего актов», — пишет он[55]. И дальше: «Именно здесь появляется первое «мы», — которое является практическим, а не субстанциальным — как свободная вездесущность Я в качестве интериоризированного множества. Это не потому, что я есть в Другом; это потому, что в практике нет Другого, есть многие «я сам»[56].

В сплоченной группе, продолжает Сартр, радикальному изменению подлежит и свобода отдельного индивида, которая в феноменологической онтологии и в случае серийных отношений разъединяла людей. В случае общей практики свобода, напротив, цементирует группу.

Другим важным свойством сплоченной группы, отличающим ее от последующих состояний, Сартр считает то, что «группа конституируется как *средство* общей практики»[57]. Но именно это обстоятельство и полагает сразу предел существованию сплоченной группы. Исчезновение непосредственной опасности, или реализация проекта по ее отражению, неминуемо, говорит Сартр, приводит группу к смерти. Вопрос только в способе и сроках протекания агонии. Так, «победители Бастилии объединены только предшествующим актом, вписанным в «Бытие», а «единство произведенного результата (как и в случае индивидуальной практики) становится объективной реальностью группы, т. е. ее бытием»[58] Бытие, из которого вырвалась группа, выступая антитезой практики, снова, таким образом, «крадет» ее результат. Другими словами, беспокойная стихия движе-

---

[55] Ibid., p. 419.
[56] Ibid., p. 420.
[57] Ibid., p. 431.
[58] Ibid., p. 416, 422.

ния застывает в поле практико-инертного. «Группа, — поясняет Сартр, — не существует (или, по крайней мере, она чахнет и окостеневает пропорционально бытию, которое она содержит, т. е. инертной материальности): она тотализуется непрерывно и исчезает посредством взрыва (рассеяния) или посредством окостенения (инерции)»[59].

Итак, все сказанное по поводу возникновения сплоченной группы позволяет нам рассматривать ее как сугубо спонтанное образование. В этом убеждает и даваемая Сартром характеристика практики сплоченной группы. Эта практика оценивается следующим образом: «Нигде нет ни инерции, ни контроля, ни сложной организации: это значит, что практика повсюду полная»[60]. Таким образом, организация, посредством которой рабочий класс, по мнению самого Сартра, может вырваться из бытия (т. е. фактически изменить свое бытие как бытие угнетенного класса), оказывается препятствием для практики группы и, как мы увидим в дальнейшем, ее прямым отрицанием.

Таким образом, абстрактность точки зрения «Бытия и Ничто» полностью сохраняется как неминуемое следствие абстрактности самого антропологического метода «Критики диалектического разума». Антиномия «практический организм — неорганическая материя», которая в социологическом срезе выступает как противоположность групповых (внутренних) и серийных (внешних) связей, оказывается одинаково пригодной для анализа «Великого страха» революции 1789 г. во Франции и штурма Бастилии; отношений, складывающихся на рынке и в очереди, ожидающей автобуса; отношений между посетителями кафе и результатами притока золота в Европу в пору великих географических открытий и т. д. Описание же сплоченной группы, возникающей как реакция на внешнюю опасность, с таким же успехом может быть применено и к отношениям, возникающим во время уличной потасовки.

Пока мы констатировали, что описание сплоченной группы, данное Сартром, фиксирует лишь психологическую общность, свободную от предметных связей, при-

---

[59] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 429.
[60] Ibid., p. 459.

вносимых организацией. Таков результат регрессивного движения, отправляющегося от переживаний отдельного индивида. «Понимающее» постижение группы изнутри позволяет Сартру воспроизводить групповую практику лишь «как страсть, поскольку она борется в себе самой против практической инертности, которая аффектирует ее»[61]. Общим моментом, цементирующим группу, оказываются негативные эмоции гнева и ярости или ненависти. «Ненависть, — утверждает Сартр, — как практика угнетенного класса, делает его единым индивидом»[62].

Это специфически экзистенциалистское понимание общей практики не выводит сартровский анализ за пределы описания непосредственных данных сознания участника групповой практики, поскольку Сартр исключает из своего анализа всякую возможность понятийного постижения исторического события. Точка зрения экзистенциалистского понимания практики не включает в себя такого важного ее измерения, как теоретическое освоение ситуации и теоретическое предвидение событий. Ибо, как писал Сартр еще до «Критики диалектического разума», «концептуализация — это бюрократический момент мышления: мышление отрицает реальность вещей и свою собственную реальность, язык отрицает существование обозначаемого объекта»[63]. Поэтому общая практика оказывается эквивалентом нерефлектированного сознания индивида из феноменологической онтологии, ее назначение — отрицание «коллективов». «Взрыв возмущения, — поясняет Сартр, — как ликвидация коллектива не имеет в качестве непосредственного источника ни отчуждение, раскрытое свободой, ни свободу, испытанную как немощь; нужны соответствующие исторические обстоятельства, датированное изменение ситуации, смертельный риск, насилие. Рабочие-ткачи объединяются не против отчуждения и эксплуатации: они борются против снижения заработной платы»[64].

То, что групповая практика воспроизводит деятельность спонтанного сознания, доказывается еще и тем

---

[61] Ibid., p. 383.
[62] Ibid., p. 706.
[63] *Sartre J.-P.* Situations VI. Paris, 1964, p. 306.
[64] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 425.

фактом, что последующие метаморфозы группы описываются Сартром в терминах *сознания* и *переживания.* Сартр акцентирует внимание на тех переживаниях индивида, которые сопутствуют тем или иным стадиям существования группы.

Исчезновение непосредственной опасности, по Сартру, сообщает группе статус рефлексии, из средства общей практики она делается целью для себя самой. Так возникает проблема уцелевшей и пребывающей группы, продолжающей существовать после свершения исторического акта. Всякая же уцелевшая группа подвергается, по Сартру, двойному риску: застыть в пассивном синтезе практико-инертного (монументы павшим) или раствориться в серийном сборище. Не утрачивая окончательной способности творить нечто новое, практика в состоянии рефлексии, согласно Сартру, становится тем не менее источником окаменения, реставрации серийных отношений. Поэтому-то первым актом уцелевшей группы и является клятва, говорит Сартр. «Посредством клятвы группа обеспечивает онтологический статус, который уменьшает опасность дифференциации»[65]. Исчезновение внешнего страха перед опасностью замещается страхом, продуцированным изнутри, который выливается в террор, так как «группа на уровне выживания, как деятельность, направленная на себя, не может не быть принудительной»[66]. Связанные клятвой индивиды практикуют отношения братства. Наконец, группа приходит к организации, созданию внутри группы специализированных аппаратов или органов: руководящих, координирующих, опосредующих и т. п. Радикальному изменению подвергается положение «третьего регулирующего»: руководитель, выполняющий его функцию в организации, становится вождем. Таким образом, специфика организованной практики заключается, по Сартру, в существовании «пирамиды инертностей, которые ее конструируют»[67]. Но тем самым группа полагает предел своей собственной свободе, заковывая ее в цепи инертных связей. Как и при описании «коллективов», Сартр, таким образом, абсолютизирует

---

[65] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 458.
[66] Ibid.. p. 448.
[67] Ibid., p. 537.

типичную для государственно-монополистического капитализма схему взаимоотношений руководимых и руководителей.

Благодаря этому экзистенциалистскую позицию Сартра можно определить как отношение негативной зависимости от критикуемого им буржуазного уклада. Ибо универсализация «инертности» социальных связей и отсутствие возможности преодоления этой «инертности» еще не выводит (даже теоретически) за пределы действительности, критикуемой Сартром. Диаметрально противоположные воззрения на роль общественного, социального, его отношения к индивидуальному, которые отличают экзистенциализм от марксизма, делают невозможной для экзистенциального философа какую бы то ни было позитивную программу преобразования материальных предпосылок, лежащих в основе механизмов отчуждения человека. Сартровское описание превращения группы в серию подтверждает наш вывод.

Окостенение группы происходит потому, считает Сартр, что ни группа, ни общество не является организмом. Эта организмическая, по его мнению, метафора затемняет тот фундаментальный факт, что авторами и практики и форм общения, которые складываются между индивидами, являются люди.

Именно отличие от организма является, по Сартру, причиной интериоризации инертности в практике организованной группы. Определив группу как преодоление природного (как «антифизис»), т. е. как «систематическую работу по продуцированию фундаментальных отношений, которые объединяют людей» [68], Сартр полагает в качестве ее регулятивного принципа, в направлении к которому движется организация, «практический организм». Но группа не воспроизводит организм, она стремится стать его улучшением посредством изобретения нового. В этом смысле группа «производит органическую деятельность, не являясь организмом; она — машина по производству немашинных реакций» [69].

Далее, если, по Сартру, для отдельного организма неорганическая материальность может быть органичной (так, расстояние органично, а его неорганическая мате-

---

[68] Ibid., p. 532.
[69] Ibid., p. 544.

риальность проявляется в случае деструкции живого организма: замедленные рефлексы у больного), то для группы всякое неорганическое, как практико-инертное (в том числе и расстояние), является причиной разъединения. Отсюда возникает необходимость в целой цепи опосредований.

Такое же разъединение, продолжает Сартр, осуществляется практико-инертным во временно́м измерении. Если мы, например, имеем дело с промышленным комбинатом, то добыча сырья, изготовление полуфабриката, а затем готового продукта разделены во времени и в каждом цикле имеет место объективирование практики подгруппы, участвующей в производстве. Практика каждой подгруппы в этом случае «поглощена как инертная печать обработанной материи и превосходится новой операцией» [70]. Поэтому, например, для подгруппы, превращающей полуфабрикат в готовый продукт, совершенно неважно, является ли объект ее труда (полуфабрикат) результатом практики подгруппы этого же комбината либо он доставлен из другой страны или какого-нибудь отдаленного района. А это значит, что если рабочий последнего цикла солидарен с рабочим, добывающим сырье, то «эта солидарность не есть структура группы» [71].

И наконец, организация, которая уподобляется Сартром машине, является источником *требований*, адресованных членам группы. Но требование, по Сартру, не служит элементом подлинных внутригрупповых отношений, основанных на взаимности. Последние проявляются как *ожидание*, направленное к другому. Поэтому требование, источником которого является практико-инертное, сообщает практике индивида инаковость, которая была преодолена в сплоченной группе. «В действительности требование — идет ли речь о приказе или категорическом императиве — конституируется в каждом как другое, чем он... и одновременно конституирует его как другое, чем он сам», — пишет Сартр [72]. А именно клятва привносит требование в отношения между членами группы, смысл которой — обещание оставаться «тем же

---

[70] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 537.
[71] Ibidem.
[72] Ibid., p. 153.

самым». Устанавливая отношения опосредованной взаимности (клянутся перед лицом третьего), клятва, таким образом, представляет собой добровольно «взятые на себя» инертности в форме утверждения тождества, неизменности в принадлежности каждого индивида к группе. Движущим мотивом установления клятвы, террора, братства и организации является, таким образом, страх перед возникновением серийных отношений. Но так как все названные моменты необходимо вносят, по Сартру, элементы опосредования, то и серийные отношения восстанавливаются неизбежно.

Так, согласно Сартру, осуществляется цикл на уровне общей практики. «Мы попытались... — заключает он, — совершить восхождение к элементарным и формальным структурам и одновременно мы фиксировали диалектические основы структурной антропологии» [73]. Между этим суждением, подводящим итог исследованию, и путем, который проделал Сартр, лежит попытка представить всю жизнь общества как воспроизведение элементарных формальных структур. Сложившись в тотальность практической общности, группа детотализируется опосредованиями, которые сообщают ей статус бытия. Сами же опосредования «изобретаются» свободой. «Свобода, как общая практика, прежде всего изобрела социальную связь в форме клятвы, теперь она изобретает конкретные формы человеческих отношений» [74].

Но мы уже знаем, что фундаментальное отношение социальности, по Сартру, составляют серийные связи. И все изменения, которые претерпевают отношения клятвы, братства, террора, организации, неизбежно приводят к отрицанию группы. Организация превращается в иерархию, клятва порождает институты. А «бытие института... есть небытие группы, производящей себя как связь между своими членами» [75].

Таково одно из превращений, или осуществление элементарной структуры в масштабе общества. Эти элементарные структуры в виде «логических скелетов» и лежат, по мнению Сартра, в основе возникновения таких социальных феноменов, как суверенность, авто-

---

[73] Ibid., p. 755.
[74] Ibid., p. 476.
[75] Ibid., p. 583.

ритет, право и, наконец, государство. Сквозь призму этих структур, гарантирующих упомостигаемость истории, Сартр и пытается рассмотреть процесс эксплуатации, классовой борьбы и т. п.

Чем же представляется в таком случае общество в целом?

«Коллективы, — пишет Сартр, — это матрица групп и их могила; они пребывают в качестве неопределенной социальности практико-инертного, они питают группы, поддерживают их и превосходят повсюду их неопределенное множество»[76]. Общество — это система коллективов, а вся история общества, идет ли речь о производстве или потреблении, о революционной борьбе или войнах, — это всего лишь смена серий и групп, которые вписаны в «материальные рамки потребностей, опасностей, инструментов и техники». В этом пункте с наибольшей наглядностью сказывается абстрактный характер сартровской антропологии. Анализ социальных феноменов сквозь призму главного противоположения экзистенциалистской антропологии — практика — неорганическая материя — не схватывает самого существенного, тех общественных отношений, которые складываются по поводу «потребностей, инструментов, техники». Если отвлечься от потребностей, человеческий характер которых предписывает общественный характер их удовлетворения, а обратить внимание на инструменты и технику, которые точно так же, как и деньги, называются Сартром одним словом — «коллективы», то о них можно сказать то же, что Маркс сказал о деньгах, когда писал: «Деньги — не вещь, а общественное отношение» [77]. Но именно общественные отношения, выходящие за границы практического поля отдельной группы, выпадают из экзистенциалистской антропологии.

Таков итог регрессивного движения, осуществленного в «теории практических ансамблей». Система «коллектив» представляет собой ту самую детотализованную тотальность, которая является, по Сартру, предметом позитивистского разума, в отличие от разума диалектического, который один только может постигнуть все моменты человеческой практики.

---

[76] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 608.
[77] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 110.

Сартровское описание практического цикла отдельного индивида и воспроизводимого общей практикой цикла «серийные отношения — группа» позволяет констатировать единое измерение, существующее между общими экзистенциалистскими посылками его философии и «Критикой диалектического разума».

Феноменологической редукции, с помощью которой исследовалось трансцендентальное сознание, соответствует регрессивное движение «понимания», отправляющегося от переживаний отдельного индивида, которые рассматриваются как непосредственные данные сознания. Вынесению вовне всех определений трансцендентального сознания и разделению субъекта на *Je* и *moi* соответствует противопоставление единства общей практики сплоченной группы и отношений, развивающихся по правилу серий под действием практико-инертного [78].

Феноменологический анализ сознания привел Сартра к выделению чистой спонтанности сознания, пронизывающей всю деятельность эмпирического индивида. Точно так же и в «теории практических ансамблей» Сартр выделяет чистую активность неконтролируемой, пронизанной страстью общей практики, сплоченной группы. К этой же практике и сводится, по Сартру, собственно историческое действие. «Социология и экономизм, — утверждает он, — должны одинаково раствориться в Истории» [79].

Конечно, в отличие от индивида, описанного в феноменологической онтологии, индивид в «теории практических ансамблей» имеет дело с практическим преобразованием мира. Для того чтобы состоялась общая практика и возникла сплоченная группа, необходимы общий объект, определенные материальные обстоятельства и т. п. Однако абстрактность и формализм в описании общей практики не позволяют применять сартров-

---

[78] Имея в виду эту особенность сартровского метода, К. Леви-Стросс охарактеризовал позицию Сартра как субъективистскую. «Декарт,— пишет он,— который хотел обосновать физику, отделял Человека от Общества. Сартр, желая обосновать антропологию, отделяет свое общество от других обществ. Укрепившись в индивидуализме и эмпиризме, *cogito,* которое хочет оставаться грубым и наивным, запутывается в тупиках социальной психологии» (*Levi-Strauss Cl.* La pensée sauvage, p. 330).

[79] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 673—674.

скую схему для выявления особенностей каждого конкретного исторического события. Кроме того, ограничение исследования областью переживаний отдельного участника практики не выводит Сартра за пределы описания психологической общности, которая развертывается в рамках «практического поля», обозримого обыденным сознанием. Применительно к анализу положения рабочего класса, анализу, который в «Критике диалектического разума» составляет одну из главных целей исследования, это означает сведение всей революционной практики к деятельности группы, вызванной негативными эмоциями гнева, ненависти и т. п., т. е. сведение борьбы рабочего класса к экономической борьбе, без учета политических и идеологических моментов. Противоположность «практический организм — неорганическая материя» не дает возможности сплоченной группе перерасти в более крупное образование, так как любые опосредования (в виде физического пространства или материальных моментов организации) несут, по Сартру, смерть сплоченной группе. Поэтому практика рабочего класса ограничивается экономической борьбой, о чем и свидетельствует утверждение Сартра, что рабочие-ткачи борются не с эксплуатацией или отчуждением, а против понижения заработной платы.

Из практической деятельности рабочего класса совершенно выпадает политическая борьба. Кроме того, не включается в нее и процесс теоретического уяснения положения рабочего в системе капиталистического общества. Необходимость такого уяснения была осознана марксизмом еще в пору его становления. Так, К. Маркс в «Святом семействе» писал по этому поводу: «Дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что́ такое пролетариат на самом деле* и что́ он, сообразно этому своему *бытию,* исторически вынужден будет делать»[80]. Точно так же и В. И. Ленин в «Проекте и объяснении программы социал-демократической партии» констатировал, что «желание *отомстить* капиталистам»[81] еще не выводит рабочих за пределы чисто экономической борьбы в сферу борьбы

---

[80] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 40.
[81] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 2, с. 102.

политической, планомерной. Развивая эти мысли в работе «Что делать?», В. И. Ленин писал: «История всех стран свидетельствует, что исключительно своими собственными силами рабочий класс в состоянии выработать лишь сознание тред-юнионистское...»[82] Отсюда В. И. Ленин и выводил необходимость создания организации как средства привнесения в рабочее движение социалистического сознания.

Хотя Сартр признает, что рабочий класс вырывается из бытия и конституируется в класс посредством организации, мы видели, что его отношение к организации весьма двусмысленно. Организация не разрушает общую практику лишь до тех пор, пока не отражена общая опасность. С исчезновением последней организация превращается в могильщика группы. Нужно признать, что Сартр здесь фиксирует реальную угрозу, с которой сталкивается всякое массовое движение. Но если в марксизме такая судьба организации рассматривается лишь как одна из возможностей, которую в принципе можно предотвратить, то в экзистенциалистской концепции субъекта, исходящей из «робинзонады» и видящей в коллективном сознании источник отчуждения исторического действия, организация неминуемо представляет собой тормоз на пути стихийной практики. Это вытекает из того способа, каким, согласно Сартру, отдельный индивид преодолевает состояние начальной изоляции.

Мы уже знаем, что возникновение связи между двумя индивидами происходит в сфере потребления (приношение дара богу), когда возникают бинарные и троичные отношения. Но преодоление изоляции и возникновение сплоченной группы тоже происходит в те моменты истории, которые можно назвать, следуя сартровской терминологии, активным потреблением. Те фазы революционных событий, которые попадают в поле зрения Сартра, охватывают только негативный период революций и гражданских войн, период разрушения. С точки зрения экономики это и есть потребление человеческих ресурсов, предметов промышленности и культуры, сопровождающееся стремительным падением производства. Что касается созидательного периода рево-

[82] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 6, с. 30.

люционного преобразования действительности, то он протекает по Сартру, как систематическое замуровывание отдельных практических организмов в пещеру практико-инертного. В каком бы виде ни выступала предметность, будь то продукт труда или материальное воплощение организации — газета, аппарат и т. п., она рассматривается лишь как «коллектив», воплощающий требование, обращенное ко «всякому». Пример Сартра с рабочими промышленного комбината наглядно показывает невозможность выйти за пределы психологической общности рабочей группы даже в сферу национальной общности, включающей в себя такой природный момент, как географическое пространство, организационные формы объединения рабочих и т. п. Таким образом, в структурной антропологии, построенной Сартром, не может быть и речи о таком субъекте истории, как «третье сословие», которое сложилось во время Великой французской революции, или пролетариат — в период Великой Октябрьской социалистической революции.

Все сказанное свидетельствует о том, что «робинзонаду» «Бытия и Ничто» Сартр преодолевает лишь в отдельных моментах своей праксеологической концепции. Сохранение гегелевской точки зрения на проблему отчуждения в сочетании с формализмом структурной антропологии приводит к такой картине исторического процесса, в которой не находит отражения реальное движение прогресса. Формирование сплоченных групп в процессе тотализации и превращение последней в детотализованную тотальность как следствие реставрации серийных отношений означает только то, что, с такой формальной точки зрения, в истории не происходит ничего принципиально нового. В то же время сплоченная группа, субъект общей практики, оказывается такой же «бесполезной страстью», каким был представлен индивид в феноменологической онтологии.

Признание подлинности и исторической значимости только в отношении практики, главное достоинство которой состоит в ее бесконтрольности, невольно приводит к универсализации и утверждению преимущества этого вида человеческой деятельности по сравнению со всякой другой. Поскольку же общая практика и возникновение на ее основе сплоченной группы мыслится Сартром как

отрицание серийных связей, то в «Критике диалектического разума» можно констатировать сохранение негативистской установки, всесторонне разработанной в его феноменологической онтологии. Непрерывное отрицание, которым связаны «бытие-для-себя» и «бытие-в-себе» в сартровской онтологии, когда мера субъективности «бытия-для-себя» определялась степенью отрицания «бытия-в-себе», имеет своим коррелятом в структурной антропологии установку на непрерывное отрицание субъектом общей практики серийных отношений, включающих в себя и все виды организации. Это обстоятельство дает нам основание сделать вывод о том, что в «теории практических ансамблей» мы имеем философское обоснование перманентной революции анархистского толка.

Нигилистический пафос экзистенциализма Сартра поставил его в ряд с мастерами так называемой «негативной диалектики», теоретически предвосхитившими движение «новых левых» 60-х годов в Америке и Европе. Наибольшего подъема это движение, как известно, достигло в майском движении студентов в 1968 г. во Франции.

Сартровское предвосхищение того пафоса, который нашел выход в форме негативных, разрушительных эмоций ярости и гнева в движении 1968 г., имеет свою объективную ценность в силу антибуржуазной направленности. Однако отсутствие положительных ценностей, противопоставляемых современному капитализму, одинаково характерно и для сартровской концепции истории и для движения «новых левых». В этом состоит их историческая ограниченность.

Абсолютизация тех форм исторической практики, которые составляют лишь эпизод, самый драматический, может быть, но далеко не исчерпывающий всего понятия исторического процесса, и представление всех форм конструктивного, протекающего в форме мирного строительства этапа общественных преобразований как отчуждающих человеческую личность, заведомо обрекают на провал всякую попытку созидания форм общения в рамках нового уклада, установить который стремится всякая революция. «В том-то и заключается социальная революция, — писал В. Ф. Асмус, — что в ней все то, что до революции было только человеческим *действием*,

становится новым *общественным укладом,* совокупностью объективных обстоятельств, которые на долгий период будут определять собою условия возможной деятельности людей, взаимоотношений, в которых эта деятельность будет развертываться»[83].

Новый уклад не освобождает человека от вещей, он лишь изменяет отношения между людьми по поводу вещей. Материальное производство составляет, таким образом, продолжение революции мирными средствами, оно-то и создает материальный фундамент для производства новых форм общения.

Но именно «сектор материальности» — экономика — должен, по Сартру, раствориться в истории, которая превращается тем самым в беспрерывную серию бунтов, отрицающих «практико-инертное».

Невозможность признать положительное «измерение» предметности в экзистенциализме отделяет Сартра от марксизма и обрекает на неудачу его попытку «соединения» этих концепций. Более того, критический анализ сартровской структурной антропологии показал, как мы надеемся, что Сартр в своем движении к марксизму фактически сползает к описанию «домарксистского состояния» пролетариата, делавшего историю, не зная об этом. Говоря о зарождении классовой борьбы, К. Маркс писал в «Нищете философии»: «...между классом пролетариев и классом буржуазии развертывается борьба, которая, прежде чем обе стороны ее почувствовали, заметили, оценили, поняли, признали и открыто провозгласили, проявляется на первых порах лишь в частичных и кратковременных конфликтах, в отдельных актах разрушения»[84]. Стремление увековечить акты разрушения и превратить исторический процесс в перманентный конфликт, философское обоснование перманентной революции дают основание для оценки экзистенциализма Сартра как проявления буржуазного нигилизма, а итог его попытки усвоения марксизма — как разновидность мелкобуржуазного утопизма, ищущего свободу помимо и вопреки ее материальным предпосылкам. Так очерчивается круг возможностей буржуазного радикализма в критике капиталистического общества.

---

[83] *Асмус В. Ф.* Маркс и буржуазный историзм. М., 1963, с. 106.
[84] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 144.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ САРТРА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КОНЦЕПЦИЯ КАК ФОРМА АНТРОПОЛОГИИ

Вряд ли будет ошибочным полагать, что движение «новых левых», возникшее в конце 50-х годов, достигло своего апогея в студенческих волнениях во Франции весной 1968 г. Публичные выступления участников этих волнений и размышления прессы, попытавшейся осмыслить происшедшее, обнаружили весьма любопытную теоретическую ситуацию, с которой столкнулось движение «новых левых» во Франции.

Еще несколькими годами раньше многие склонны были считать, что экзистенциализм, философия леворадикальных кругов интеллигенции, по тем или иным причинам не примыкавших к марксизму, становится достоянием истории. А. Камю и М. Мерло-Понти умерли. Скромный общественный темперамент и преклонный возраст Г. Марселя ограничивали его деятельность выступлениями на специальных, недоступных широкой публике философских форумах. Да и религиозная направленность его философской публицистики находила себе приверженцев из среды католиков, не склонных к открытому конфликту с существующей системой. С. Бовуар предавалась воспоминаниям — подводила итоги своей жизни («Сила возраста» и «Сила вещей») и экзистенциалистского движения («Мандарины»). Ж.-П. Сартр оказался в положении двусмысленном. С одной стороны, он был связан с философскими и литературными замыслами, от которых он не думал отказываться: трактат о морали, обещанный в 1943 г. в заключительных главах феноменологической онтологии «Бытие и Ничто», второй том «Критики диалектического разума», рассматривающей философские проблемы истории, и, наконец, еще не написанная к тому времени книга о

Флобере, где он намеревался «соединить» марксистский и психоаналитический методы исследования. С другой стороны, жадная до новизны буржуазная пресса уже заговорила о новых именах. Речь шла о вытеснении самого влиятельного после марксизма и католичества философского течения, которым был экзистенциализм во Франции, структурализмом. Впечатляющие достижения этнологии, которых добился К. Леви-Стросс, оригинальная культурологическая концепция М. Фуко, изложенная в ставшей философским бестселлером работе «Слова и вещи», наконец, экспансия структурализма в психоанализ, совершенная Ж. Лаканом, — все это заставило немарксистских философов заговорить о конце «философии субъекта» [1].

Ж.-П. Сартр, бывший кумиром левых кругов интеллигенции целое десятилетие после войны, казалось, пережил свою славу. Относительная стабильность капитализма во Франции 50—60-х годов создавала впечатление несвоевременности его нигилистических выступлений, пригодность их разве что для освободительного движения стран «третьего мира». Философ, о котором Г. Марсель сказал, что в лице Сартра Нобелевский комитет, присудивший ему премию в 1964 г., «поднял на щит могильщика Запада» [2], после философского «обоснования» перманентной революции в «Критике диалектического разума», казалось, выполнил до конца свою миссию.

Наступление «эры структурализма» во Франции, по мысли социологов познания, было всего лишь перенесением в идеологическую область скованных инертностью и ставших неподвижными социальных структур. Поскольку же среди буржуазных социологов бытует догма, что рабочий класс, интегрированный в капиталистическую систему, не имеет ни малейшего повода

---

[1] Именно так расценил наступление структурализма Л. Гольдман во время дискуссии на коллоквиуме в честь 150-летия со дня рождения С. Киркегора, созванном по инициативе ЮНЕСКО в Париже в 1964 г. «В настоящее время рождается новая философия. Она называется структурализмом. Наступит день, когда Леви-Стросс будет более значительной фигурой, чем Киркегор, не сам по себе, но потому, что беспокойство и тоска исчезают и образуется общество потребления» (Kierkegaard vivant. Paris, 1964, p. 294).

[2] *Marcel G.* Prise de la position.— «Nouvelles littéraires», 29.X 1964.

для выступлений с политическими требованиями, создавалось мнение, что внутри потребительского общества с великолепно налаженным механизмом создания и удовлетворения потребностей не остается места для социальной активности.

Только таким положением вещей и можно объяснить тот факт, что «Критика диалектического разума» почти не имела резонанса по сравнению с успехом «Бытия и Ничто» и художественных опытов Сартра. Сартровский активизм, подробно разработанный и обоснованный в названной работе и в политической публицистике, сделался предметом экспорта, например, в страны Латинской Америки и Африки.

Что касается Франции, то «ситуацию Сартра» середины 60-х годов выразил специальный, посвященный ему выпуск журнала «Арк»[3], озаглавленный «Сартр сегодня». Автор вводной статьи, сказавший, что присуждение Сартру Нобелевской премии было попыткой «освободиться от великого (!) человека путем погребения его под цветами», констатировал вместе с тем все более увеличивающееся расхождение между Сартром и его учениками. Размышления других авторов были исполнены элегических настроений, для них увлечение сартризмом было связано с молодостью, ушедшей с 40-ми годами...

Бурные события весны 1968 г. вихрем промчались по улицам Парижа, и философия Сартра снова стала предметом оживленных дискуссий. Это объяснялось, во-первых, тем, что он был одним из немногих представителей «поколения отцов», которые безоговорочно высказались в поддержку бунтующих «детей»[4]. Во-вто-

[3] «L'Arc», 1966, N 30.

[4] Под манифестом в поддержку студенческого движения, распространенным в Париже 10 мая 1968 г., вместе с подписью Сартра стояли имена М. Бланшо, Ж. Лакана, А. Лефевра, М. Надо и др. В личных контактах с представителями движения Сартр занял позицию поощрения, скованного стыдливостью за принадлежность к обществу, которому бросили вызов. «Не нам давать советы,— заявил он в интервью Радио-Люксембурга,— так как, даже если ты протестовал всю жизнь, ты всегда немного скомпрометирован в этом обществе». Сартр, этот, по выражению Ж. Жене, «гениальный забияка, докучавший буржуазии», стал перед лидером «новых левых» Кон-Бендитом всего лишь скромным интервьюером, представляющим «Нувель-обсерватер» (Цит. по: *Contat M., Rubalka M.* Les écrits de Sartre. Paris, 1970, p. 264—465).

рых, интеллигентский состав движения, в котором подавляющее большинство участников были студентами гуманитарных факультетов, отсутствие политической программы движения способствовали тому, что социальный конфликт осмыслялся в терминах борьбы философских течений.

Уже цитированный нами Л. Гольдман во время прений по докладу М. Фуко «Что такое автор?», прочитанном во Французском философском обществе в январе 1969 г., высказал мысль, что суть «тяжбы» структурализм — экзистенциализм выразил студент Сорбонны в мае 1968 г., написавший на доске аудитории слова: «Структуры не выходят на улицы»[5]. Еще более определенно высказался один из парижских университетских преподавателей психологии, бывший вместе со студентами участником майских событий. В книжке «Идеи, которые потрясли Францию», подписанной псевдонимом Эпистемон, он заявил, что «май 1968 г. не только студенческий бунт в Париже или начало изменения французского университета. Это также акт погребения структурализма». Наконец, Эпистемон утверждал, что события 1968 г. были «предсказаны во Франции восемь лет тому назад философом, которого структурализм поторопился похоронить»[6].

Эти размышления прозвучали шокирующе даже для атмосферы анархии мнений, которую породили студенческие волнения. Газета «Монд» отвела две полосы для обсуждения книги Эпистемона. В интервью, предварявшем дискуссию, Эпистемон неожиданно пролил свет на суть происшедших событий. «Май 1969 г., — сказал он, — это возникновение «дикого» (!) отрицания в истории. Вторжение «сартровской» свободы, не свободы изолированного индивида, а творческой свободы групп»[7].

Пространные высказывания других участников дискуссии совпадали в общей оценке событий как лири-

---

[5] *Foucault M.* Qu'est-ce l'auteur? — «Bulletin de la Société française de la philosophie», 1969, N 3, p. 100.

[6] *Epistemon.* Ces idées qui ont ébranlé la France. Paris, 1969, p. 29. Предсказания восьмилетней давности, о которых говорит Эпистемон,— это «Критика диалектического разума» (1960) Ж.-П. Сартра.

[7] «Monde», 30.XI 1968.

ческого бунта. М. Дюфрен говорил о «реабилитации воображения и поэзии». Сам бунт, по его мнению, был не политическим, а поэтическим, выявившим волю участников к придумыванию и утверждению цивилизации, обеспечивающей равное место науке и поэзии. Из направленности «студенческой революции» на изменение культурных установлений, а не экономических структур, он выводил необходимость перманентного ее развития. При этом имя Сартра, чьи анализы исторического действия «предвосхитили события», упоминалось в одном ряду с сюрреализмом. «Сюрреализм, — писал М. Дюфрен, — который стал достоянием учебников, снова возвращен к жизни, чтобы выйти на улицы»[8]. Наконец, «лирико-марксистский взрыв» в мае 1968 г. представлял собой нечто двусмысленное, «ибо, если он хорошо знал, что́ он отрицает, он не знал, чего он хотел: он хотел непредвиденного и воспрещал предписывать программу своей свободе»[9].

Другая участница дискуссии, К. Бакес, увидела в событиях одно из последних «проявлений феноменологии и романтизма», поскольку беспорядок был предписан в качестве метода движения. Заметив, что «романтические модели» в истории всегда приводят к провалу, она призывала к изучению «случая Сартра», показательного «... в синкретизме своей концептуализации... ни до конца моральной, ни до конца политической, а между тем и другим, в духе майского романтизма»[10].

Критический анализ эстетики Сартра и его литературной концепции позволит нам убедиться и в справедливости оценки М. Дюфрена, отнюдь не случайно соединившего сюрреализм с экзистенциализмом в связи с майскими событиями, и в верности замечания К. Бакес относительно синкретизма сартровской концептуализации, соединяющей моральное и политическое измерения его философии. Ибо именно в рамках литературного манифеста «Что такое литература?» Сартр пытался положительно решить проблему морали. Поскольку же литературная концепция Сартра органически вытекает из его эстетических воззрений, целесообразно начать именно с них.

[8] «Monde», 30.XI 1968.
[9] Ibidem.
[10] Ibidem.

Теоретической предпосылкой сартровской эстетики является уже проанализированная нами процедура углубления феноменологической редукции и сведение сознания к «ничто». Противоположность равного «ничто» сознания и внешнего мира послужила Сартру основой для дедуцирования целого комплекса антиномий, развернутых при описании человека, условий человеческого существования, практики, искусства. Создавались предпосылки понимания культуры как «антифизиса», систематического отрицания природного материала, преодоления романтической концепции гения как природного феномена [11], трактовки эстетики как ирреализации универсума.

«Антиприродные» тенденции всей философии Сартра определили литературные предпочтения его самого и его единомышленников (С. Бовуар): «дендизм» Ш. Бодлера, «терроризм вежливости» С. Малларме, особое прочтение «феномена Сада» и др. [12]

Наконец, описанная процедура, как мы уже отмечали, сообщала всей философии Сартра моральное измерение.

Но моральная ориентированность сартровской философии не может разрешиться в построении «до конца» моралистической концепции, не отказываясь от самых кардинальных посылок своей системы. Констатация отсутствия в философии Сартра какого бы то ни было мировоззренческого позитива — таков был итог нашего критического анализа феноменологической онтологии [13].

И все-таки мораль составляет тот пункт, вокруг которого развертывается эволюция Сартра при переходе от оформления эстетических взглядов к литературной концепции, вобравшей в себя и политическое измерение его философии. Наиболее ясно и определенно по

---

[11] «Гений не дар, но выход, который придумывают в отчаянных случаях»,— писал Сартр в работе «Святой Жене, комедиант и мученик» (цит. по: *Kaelin E.* An Existentialist Aesthetic. Madison, 1962, p. 420).

[12] *Beauvoir S.* Faut-il bruler Sade? — «Les Temps modernes», 1951, N 74, p. 1002—1033; 1952, N 75, p. 1197—1230.

[13] П. Низан писал в «Се Суар» 16 мая 1938 г. по поводу романа Сартра «Тошнота», герой которого открывает свободу своего существования: «Г-н Сартр мог бы быть французским Кафкой... если бы его мысль... не была абсолютно чуждой моральных проблем» (цит. по: *Contat M., Rybalka M.* Les écrits de Sartre, p. 63).

этому вопросу Сартр высказался в предисловии к собранию сочинений Ж. Жене, озаглавленном «Святой Жене, комедиант и мученик». Определив мораль в гегелевском духе как «конкретную целостность» Добра и Зла, обосновывающую неизбежность зла (насилия) в ходе исторической практики, и исходя из факта разъединенности этих двух измерений исторического процесса в современном капиталистическом мире, Сартр заключал: «Абстрактное разъединение этих двух понятий просто отражает отчуждение человека. Остается заключить, что этот синтез не может быть реализован в исторической ситуации. Таким образом, всякая Мораль, которая не дается как явно невозможная сегодня, способствует мистификации и отчуждению людей. Моральная «проблема» порождается тем, что Мораль *для нас* одновременно неизбежна и невозможна» [14].

Два термина этого противоречия — невозможность и неизбежность морали — составляют доминанты, с одной стороны, философской, с другой — художественной и публицистической деятельности Сартра. В рамках чисто философских исследований, как мы, надеемся, показали это, Сартр последовательно доказывает невозможность моральных отношений в пронизанной ложью, разъединяющей людей капиталистической действительности. Эта линия завершается рассмотрением зла как фундаментального определения реальности, в которой есть место угнетению, и формулой, обосновывающей насилие: «Этика проявляется как деструктивный императив: нужно разрушить зло» [15],— теоретическим выражением «обращения» Геца, ставшего на сторону народного войска в войне против сеньоров в финале пьесы «Дьявол и господь бог». Драматургия, отчасти проза и публицистика Сартра воспроизводят его поиски ответа на вопрос: как неизбежную для нас мораль реализовать на практике? И резкие зигзаги на пути Сартра свидетельствуют лишь о том, что он, говоря словами Паскаля, «искал, стеная». Сформулированная Сартром моральная проблема с учетом философских предпосылок, известных нам из предшествующего анализа, составляет ключ к пониманию

---

[14] Ibid., p. 235.
[15] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, p. 209.

непоследовательностей и противоречий его эволюции от «чистой» эстетики к концепции «ангажированной» литературы.

Сартр никогда не излагал своего понимания эстетики систематически. Обращение к конкретным фактам искусства — романам Дос Пассоса, А. Камю, Ф. Мориака, У. Фолкнера и др., скульптуре Джиакометти, живописи Лапуйада и т. п. — использовалось им скорее как повод для развития излюбленных тем своей философии.

Собственно эстетическая проблематика решалась Сартром в рамках феноменологических анализов сознания, а точнее, в феноменологической психологии воображения — в работе «Воображаемое». Воображение и коррелят воображающего сознания — воображаемое — регион бытия, который составляет предмет особого интереса Сартра. Рокантен, герой романа «Тошнота», открывший случайность своего существования и абсурдность мира, противопоставляет этому открытию незаинтересованное отрицание — уход в мир воображаемого, в сферу творчества.

Если рассмотрение всякой деятельности как неантизации в «Бытии и Ничто» вынуждает Сартра привносить в свои рассуждения изрядную долю софистики, то воображение, по самой своей природе протекающее «на полях» реальности, оказывается чрезвычайно благоприятной сферой для реализации сартровских интенций. В заключительных разделах книги «Воображаемое», посвященных искусству, Сартр рассматривает проблему бытия эстетического объекта как частный случай бытия образа вообще и связанную с ней проблему эстетического восприятия.

Мы уже знаем, что феноменологическая концепция воображения, развиваемая Сартром, имеет опорным пунктом углубление, доходящее до разрыва, гуссерлевского различения восприятия и воображения.

Применительно к эстетике и к творчеству художественной образности разрыв между воспринимающей, или реализующей, и воображающей, или ирреализующей, установками означает, что «эстетический проект» оказывается средством создания антитезы реальности.

Ирреальный мир, конституируемый воображением, «представляет собой как бы отрицание условий *бытия*

в мире, как бы антимир»[16]; «ничто» в этом случае оказывается неисчерпаемым источником для ирреальных построений антимира. «То, что есть общего между Петром в образе и кентавром в образе, это то, что они — два аспекта ничто»[17]. Соответственно и субъект воображения не может войти в мир воображаемого, не ирреализуя себя.

Построение антимира, символически отрицающего условия существования субъекта, напоминает фрейдистскую концепцию воображения, выполняющего компенсаторную функцию. С психоанализом сартровскую концепцию воображения сближает признание ситуационной мотивированности продуцирования фантастических образов. Но поскольку сознание изначально поставлено в отношение неантизации мира, то компенсаторная функция воображения берется со знаком минус. Ситуация, или принцип реальности, подвергающий целеполагание отрицанию, порождает не положительный акт символического удовлетворения, как это происходит у Фрейда, а новое отрицание. Сохранность перманентной неантизации обеспечивается благодаря тому, что, по Сартру, небытие референта фантастического образа в реальном мире мотивирует высвечивание нового аспекта «ничто» — образной «материи» фантазии. «Чтобы кентавр возник как ирреальный, — разъясняет Сартр, — нужно именно чтобы мир был постигнут как мир, где нет кентавра, и это может произойти только в том случае, когда различные мотивировки привели сознание к постижению мира как именно такого, где для кентавра нет места»[18].

Учет только одного измерения свободы воображения — способности отрицания и отвлечения от ее материальных предпосылок, постигаемых посредством восприятия, обрекает мысль Сартра на движение в порочном кругу, ибо, чтобы постигнуть мир как такой, где для кентавра нет места, уже необходимо иметь образ кентавра, первичное происхождение которого остается необъяснимым.

Глубокая несостоятельность сартровского решения проблемы воображения становится здесь особенно оче-

[16] *Sartre J.-P.* L'imaginaire. Paris, 1960, p. 175.
[17] Ibid., p. 231.
[18] Ibid., p. 234.

видной. Она, как мы отмечали в главе, посвященной анализу феноменологии воображения, не дает возможности выявить специфику бытия эстетического объекта как бытия нейтрального.

В применении к эстетике сартровская установка на «творчество из ничего» ведет к разрыву между творчеством и реальностью, между искусством сегодняшнего дня и искусством прошлого.

Разумеется, для марксистской эстетики не является тайной то обстоятельство, что в «результате творчества возникает подлинно новое, никогда ранее не бывшее»[19], но марксистский анализ обнаруживает прочные диалектические связи этого нового с реальной действительностью — живой питательной почвой искусства и с предшествующим опытом художественного развития.

По Сартру же, художественная практика, или эстетический опыт, является всего лишь частным случаем неантизирующей деятельности «проектирующего» сознания.

Примером свободного полагания жизненного проекта, или способа неантизации внешнего мира, т. е. «эстетического проекта», служит для Сартра жизнь и творчество его современника писателя и драматурга Ж. Жене. Сартр не останавливается перед явным софизмом, утверждая, что Жене, оказавшийся перед дилеммой: произвольное разрушение мира или символическая его неантизация, при невозможности первого «проекта» «выбирает» второй и тем самым «замещает невозможную деструкцию универсума его ирреализацией». Именно эта «сумасшедшая попытка замещения целого мира видимостью и называется эстетикой»[20].

Установка на выявление именно творческого момента воображения, порождающего какую-то реальность, ранее не бывшую в действительности, воззрение на творчество как на делание чего-то из ничего, если говорить об интуитивных догадках, связанных с этим феноменом, опирается у Сартра на очень старую идеалистическую традицию. Так, уже у Платона, несмотря на предметный характер античного мышления, весь стиль

---

[19] Философская энциклопедия. Т. 5, 1970, с. 454 (статья «Художественный образ»).

[20] *Kaelin E.* An Existentialist Aesthetic, p. 420.

которого, по определению А. Ф. Лосева, «*базируется на опыте живого тела*» и которому «неведомы... ни учение о чистом, внебытийном трансцендентализме, ни абсолютная мощь субъекта, когда он сам обосновывает и себя и всякое иное бытие»[21], — несмотря на все это, мы находим определение творчества как порождение из ничего. «Ты знаешь, — отвечает Диотима Сократу в диалоге «Пир», — творчество — понятие широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие — творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей — творцами»[22].

Но Платон признавал полное и совершенное бытие за идеями, в отличие от сопричастных «ничто», вечно становящихся вещей эмпирического мира. Антиплатоновские тенденции сартризма в эстетике доведены до предела. Сартр переворачивает отношение: в неистовстве, с которым сознание неантизирует мир, имплицировано признание полновесности бытия мира, постоянной угрозы, от него исходящей. Меняется функция «ничто»: неантизацией создается мир ирреальных вещей, способ существования которых — искусство.

Бытие эстетического объекта и эстетическое созерцание представляют собой частный случай образного бытия антимира и воображаемой ирреализации действительности. Сартр показывает это на примере живописи, драматического искусства и музыки.

Эстетический объект, только аналогом которого служит картина, «появится в момент, когда сознание осуществит радикальное «обращение», которое предполагает неантизацию мира, и конституируется в воображающее сознание»[23]. Именно как эстетический объект Карл VIII, изображаемый на картине, ирреален. Доказательством этого служит тот факт, что нельзя увеличить освещение его щеки путем поднесения к картине источника света.

Естественно, что, с такой точки зрения, ошибочно утверждение, будто художник реализует в картине умственный образ, который предшествовал существованию

---

[21] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. 2. М., 1969, с. 149.
[22] *Платон.* Соч., т. 2. М., 1970, с. 135.
[23] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 239.

картины. На самом деле «реализацией» оказывается грунтовка холста, нанесение цветовых мазков и т. п. «В действительности,— разъясняет Сартр,— художник не «реализовал свой умственный образ»: он просто конструировал материальный аналог, так что каждый может постигнуть этот образ, если рассмотрит аналог»[24].

Понятно, что диалектика отношений между замыслом и воплощением в искусстве сложна и отнюдь не сводится к иллюстративному «переводу» заранее данного «умственного образа» в художественный. Но легко заметить, что в сартровской трактовке образ вообще отлучается от мысли — логическое следствие представления воображающей активности как деятельности нерефлектированной спонтанности сознания.

Поэтому-то объект эстетического созерцания, по Сартру, не предмет (он ирреален), а «ничто», называемое объектом созерцания. «...Картина, — разъясняет он, — должна быть постигнута как материальная вещь, *посещаемая* время от времени (всякий раз, когда зритель принимает воображающую установку) ирреальным, которое именно и есть *нарисованный* объект»[25].

Так, некоторые цвета на полотнах Матисса могут быть источником чувственной радости. Но, взятые сами по себе, эти цвета просто радуют чувства, еще не являясь прекрасным. Таковыми они являются лишь как участники ирреального ансамбля. Не случайно цвета не бывают представлены в чистом виде. Даже если художника интересует чистое отношение цветов и форм, он избирает в качестве носителей цвета вещи[26]. В случае Матисса, например, речь идет о выборе красного ковра, чтобы удвоить чувственную ценность этого красного цвета: через эту красноту должны быть постигнуты осязаемые элементы: это *шерстяная* краснота. И ковер выбран для красного цвета, а не красный цвет для ковра, и невозможно исчерпать всей радости от созерцания красного пятна, если вообразить его *красным ковром*, т. е. ирреализовать.

Другими словами, картина есть ирреальная вещь. И как вещи, содержания живописных полотен не могут

---

[24] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 240.
[25] Ibidem.
[26] Очевидно, это не распространяется на абстрактную живопись.

быть ассоциированы с вещами окружающего мира[27]. Они ирреальны именно в той мере, в какой они есть вещи — аналоги образа, который не существует в действительности. «...То, что проявляется сквозь него (аналог. — *Л. Ф.*), — это ирреальный ансамбль *новых вещей,* объекты, которые я никогда не видел и не увижу, но которые тем не менее есть ирреальные объекты, которые не существуют *на картине* и нигде в мире, но которые проявляются через полотно и которые завладели им посредством обладания. Именно этот ансамбль ирреальных объектов я квалифицирую как «прекрасное»[28].

То же самое можно сказать о драматическом искусстве и о музыке. Романист, поэт, драматург создают посредством словесных аналогов ирреальный объект. И актер, играющий, например, Гамлета, пользуется своим телом как аналогом воображаемого персонажа. Он использует свои чувства, жесты как аналоги чувств и жестов Гамлета. Пусть он даже плачет «по-настоящему». Настоящие слезы — аналог ирреальных. Актер целиком живет в мире ирреального, «и не персонаж реализуется в актере, а актер ирреализуется в персонаже»[29].

Когда речь идет о музыкальном произведении, то музыкальная ария, например, не отсылает вас ни к чему иному, кроме нее самой. Слушатель, за исключением таких неординарных случаев, когда он идет «слушать Тосканини», отправляясь в концерт, стремится постигнуть, например симфонию Бетховена «лично», осуществить контакт с ней как с личностью. И, как таковая, симфония — это вещь. Это не датированное событие (17.III.1938, зал Трокадеро). Если завтра или через год слушатель отправится слушать снова, он услышит *ту же* симфонию. Некоторые даже специально аннулируют зрительные впечатления — закрывают глаза — зал, оркестр, дирижер исчезают. Личный контакт с симфонией осуществляют, когда слушают ее нигде. Она существует не в реальном времени: за финалом не последует вре-

---

[27] Доктрина кубистов воспрещает художнику представлять или имитировать реальность.

[28] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 241—242.

[29] Ibidem.

мя, отсчитываемое моими часами. Даже пожар или припадок дирижера могут сорвать лишь исполнение симфонии, оставив ее нетронутой. Исполнение — аналог симфонии. Чтобы постичь ее, отправляясь от этого аналога, нужно совершить воображаемую редукцию, т. е. постигать реальные звуки как аналог чего-то. Симфония не существует и в умопостигаемом мире платоновских идей. Она вне времени и пространства, «вне реального, вне существования». Именно поэтому «эстетическое созерцание есть спровоцированный сон, и переход к реальности — это подлинное пробуждение»[30]. Отсюда Сартр делает вывод о том, что реальное никогда не бывает прекрасным, а этика и эстетика являются измерениями различных сфер бытия, ибо «ценности Добра предполагают «бытие-в-мире», они имеют в виду поведение в реальности и подчинены прежде всего сущностной абсурдности существования»[31].

Таким образом, с точки зрения фиксированной Сартром моральной проблемы, исследование специфики эстетического якобы подтверждает невозможность морали в области искусства. Произошло это по той простой причине, что углубление феноменологической редукции, изъятие из сознания всех идеальных структур лишало последнее возможности соотноситься с реальностью. К таким структурам относится, например, и познание, которое в кантовской эстетике в конечном счете приходит в гармоническое единство со свободной игрой воображения и тем самым обеспечивает эстетическое наслаждение. Не случайно Кант (а именно к Канту эволюционирует Сартр, разрабатывая позже литературную концепцию), первоначально освободивший эстетику от познавательных и этических задач, приходит в итоге к отождествлению прекрасного с «символом нравственности»[32].

Мера отрицания бытия — единственная, которая соотносит экзистенциалистское сознание с целостностью реального. Поэтому проблема соотнесения эстетического объекта с реальностью даже не встает перед Сартром. Образная природа эстетического объекта имеет только

---

[30] *Sartre J.-P.* L'imaginaire, p. 245.
[31] Ibidem.
[32] *Кант И.* Соч., т. 5. М., 1966, с. 373.

негативную характеристику: образ не есть реальность. Результаты собственно экзистенциалистских эстетических приобретений оказываются чрезвычайно бедными. Ибо уже в эстетической концепции Аристотеля было зафиксировано, что художественный образ или ансамбль образов, составляющих произведение искусства, изымается из реального времени и пространства и существует по законам организации художественного целого.

Сущность сартровского понимания искусства сводится лишь к онтологизации традиционной проблемы, к введению феномена «эстетического дистанцирования», практикуемого зрителем, в контекст экзистенциалистской концепции деятельности, понимаемой как неантизация. Искусство оказывается антитезой реальности, а художественная практика — средством уклонения от социальных проблем. Работы Сартра по проблемам вображения являются в этом смысле теоретическим выражением практической позиции героя «Тошноты» Рокантена.

Опыт второй мировой войны, повлиявший на весь французский экзистенциализм, изменил взгляды Сартра на социальную функцию литературы. По отношению к другим видам искусств он в общем продолжал отстаивать положения, развитые в работе «Воображаемое», хотя обращение к живой практике художников вынуждало его к высказываниям, противоречившим его же тезисам.

Литературная концепция Сартра, сформулированная в работе «Что такое литература?» и рассматривающая проблему назначения искусства, являет собой пример того самого морально-политического синкретизма, о котором говорила одна из участниц дискуссии о «новых левых».

Кроме того, литературный манифест Сартра содержал в себе программу третьего аспекта освобождения человека — посредством художественной практики. Работа «Что такое литература?» возникла как ответ на отклики, вызванные сартровской программой «ангажированной литературы», изложенной в статье, представляющей читателям новый журнал «Les temps modernes». Становясь на сторону тех, «кто хочет одновременно изменить социальные условия человека и представление,

которое он имеет о себе самом»[33], Сартр задавался целью с помощью журнала «способствовать... созданию синтетической антропологии»[34]. Это означало необходимость преодоления буржуазной концепции универсальной человеческой природы. Она должна быть изгнана из литературной практики, точно так же как философское выражение этой природы — универсальная мыслительная способность человека или психологические механизмы, подлежит изъятию из экзистенциалистской концепции сознания. Признание за человеком раз навсегда присущей ему природы, тождественности самому себе было, по мнению Сартра, результатом господства буржуазного духа анализа, предписывающего разлагать всякое сложное образование вплоть до нахождения простых составляющих, далее неразложимых элементов. Человеческие индивиды, мыслимые как собрание горошин в консервной банке, объединялись чисто механической связью причастности к универсальной человеческой природе. Такое воззрение на человека лежало, по мнению Сартра, в основе принципов свободы, равенства, братства, принятых Декларацией прав человека, а также в основе мифа о безответственности поэта.

Концепция целостного человека, предложенная Сартром, должна была заменить аналитический подход к человеку синтетическим. Главным моментом этой концепции было признание, что общим для всех людей является не человеческая природа, а метафизические условия существования людей, под которыми понимался «ансамбль принуждений, ограничивающий *a priori* необходимость их рождения и смерти, необходимость быть *конечными* и существовать в мире среди других людей»[35]. Но чтобы эта метафизическая, абстрактная ситуация превратилась в целостного человека, необходим выбор, с помощью которого человек интериоризует, делает своей эту ситуацию и, отправляясь от нее, «делает себя» тем или иным способом. И хотя рабочий не может жить по-буржуазному, он должен «делать себя» рабочим. Точно так же «выбирается» буржуазность. «Пруст *выбрал себя буржуа,* он стал соучастником буржуазной

---

[33] *Sartre J.-P.* Situations II. Paris, 1948, p. 16.
[34] Ibid., p. 23.
[35] Ibid., p. 122.

пропаганды, потому что его произведение способствовало распространению мифа о человеческой природе»[36].

Концепция целостного человека содержала новые по сравнению с положениями «Бытия и Ничто» моменты, которые делали возможным привнесение морального измерения в художественную практику, и определила движение Сартра к Канту, минуя опыт Достоевского, установившего по крайней мере проблематичность непосредственной связи Добра и Красоты. Поворот к живой практике литературы, которая в своих лучших образцах не теоретически, а практически выполняла функцию напряженной моральной рефлексии, заставлял Сартра обращаться к опыту мировой культуры, к традиционному решению «проклятых» проблем. Благодаря этому у Сартра и возникает разрыв между практическим признанием необходимости морали и теоретической невозможностью ее обоснования в искусстве и в жизни, а также (в известной степени) разрыв между традиционностью приемов его лучших литературных свершений и невозможностью вывести их из его же теоретических положений.

«Неизбежность морали создавала предпосылку отождествления выбора человеком своей собственной судьбы с выбором судьбы человечества и «ценности, которую следует приписать человечеству»»[37]. Человек объявлялся «тотально свободным и тотально ангажированным». Следствием такой позиции было признание ангажированности всякой практики, в том числе и литературной. При этом Сартр подчеркивал: «Я напоминаю, что в «ангажированной литературе» *ангажемент* ни в коем случае не должен привести к забвению литературы»[38]. Обоснование теоретических предпосылок «ангажированности литературы» в работе «Что такое литература?» подвело Сартра вплотную к проблеме соотнесения художественного произведения с действительностью, а решение задачи освобождения человека вылилось в политическую программу перманентной революции.

---

[36] Ibid., p. 20.
[37] Ibid., p. 28.
[38] Ibid., p. 30.

Более конкретно работа «Что такое литература?» посвящена теории романа и отличию прозы от пластических искусств, музыки и поэзии. В том, что касается последних, Сартр продолжает линию, намеченную в работах по воображению. Художник, музыкант, поэт относятся к материальным компонентам аналога, который они строят, т. е. к цвету, звуку, слову, как к *вещи*. В звуке, цвете, поэтическом слове означающее и означаемое не разъединены. Чувства и страсти, владеющие артистом, подвергаются «транссубъективации и деградации», т. е. превращаются в вещь. В этом смысле «желтый разрыв неба над Голгофой Тинторетто выбрал не для того, чтобы *обозначить* тоску, не для того, чтобы *вызвать* ее; он есть тоска и желтое небо в одно и то же время»[39]. Поэт относится к слову так же, как художник к цвету. Язык для поэта — это вещная структура внешнего мира. Поэт не *выражает* в словах эмоции гнева, ненависти, печали и т. п. Эмоция превращается в *слово-вещь,* несущее смысл. Это сартровское различение вещного поэтического слова и слова-знака, как он употребляется в прозе, проясняется при сравнении структуры воспоминания в зависимости от того, идет ли речь о стихотворном или прозаическом произведении. Пытаясь вспомнить рассказ, повесть и т. п., читатель может и не помнить всей фабулы произведения, выстроенной по закону жанра системы знаков. Но он помнит настроение вещи, которое и является ее смыслом. В случае же поэзии невозможно вспомнить стихотворение, не воспроизводя всех компонентов стиха: ритма, размера, строфики и т. п., в совокупности составляющих его смысл. Что касается незначащего характера пластических искусств, то их природа разъяснялась Сартром на примере скульптуры Гудона «Вольтер»: «Вы можете до бесконечности говорить о Вольтере, его экзистенциальная реальность остается несоизмеримой со словом. Но пусть он улыбнется, и вы имеете его целиком и без всяких усилий»[40]. Различие между непосредственным постижением смысла в поэзии, музыке, пластических искусствах и опосредованием смысла знаком в прозе снимается при рассмотрении искусства вообще как сред-

---

[39] *Sartre J.-P.* Situations II, p. 61.
[40] *Sartre J.-P.* Situations IV. Paris, 1964, p. 31.

ства коммуникации. Анализируя живопись Лапуйада, Сартр писал: «Конечно, искусство не есть язык, как его часто называют. Но неверно также и то, что коммуницируют единственно посредством знаков. *Мы испытываем* посредством других то, что *другие испытывают*, как мы, мы являемся для наших ближних общим испытанием»[41].

«Незначащий» характер искусств, за исключением прозы, обеспечивает, по Сартру, неутилитарное отношение живописца к цвету, музыканта — к звуку, поэта — к слову. Поэтому ни живопись, ни музыка, ни поэзия не могут быть ангажированы.

Иное дело проза. Прозаик *пользуется* словом как знаком для обозначения вещи. Отношение к языку как к средству составляет предпосылку ангажированности романиста, потому что «говорить — это действовать: всякая вещь, которую называют, не есть та же самая вещь, она утратила свою невинность»[42]. Это определяет специфику эстетического наслаждения, связанного с прозой: «Оно чисто, лишь если дается сверх всего», т. е. сверх утилитарных целей, которые маскируются стилистическим мастерством. Литературная деятельность рассматривается Сартром как часть практического преобразования мира и в себе самой неизбежно несет моральное измерение. В самом общем виде деятельность романиста определяется как акт великодушия, как дар, содержащий требование и адресованный читателю в ожидании взаимности, или авторская свобода, взывающая к свободе читателя. Чтение представляет собой «пакт великодушия между читателем и автором». Литературный объект есть результат двойного движения — авторского конструирования и читательской инвенции: «Именно совместное усилие автора и читателя заставляет возникнуть этот конкретный и воображаемый объект, которым является духовное произведение. Искусство существует только для и посредством другого»[43].

Приглашение читателя к свободе посредством требования обеспечивает соединение эстетики с моралью: «Несмотря на то что литература — это одно, а мораль

---

[41] Ibid., p. 378.
[42] *Sartre J.-P.* Situations II, p. 72.
[43] Ibid., p. 93.

совсем другое, в недрах эстетического императива мы различаем моральный императив»[44]. Более того, в процессе чтения субъект освобождается от своей эмпирической личности и, осуществляя высшую свободу, идентифицируется с очищенной от чувственного содержания кантовской «доброй волей».

Для того чтобы вневременные добрые воли установили между собой реальные отношения, необходима *историоризация* читательского сознания, трансформация *формальных* требований в требования *материальные* и *датированные,* т. е. связанные с конкретной исторической ситуацией читателя. Достигается это, по мысли Сартра, новой творческой установкой романиста и радикальным разрывом с писательской техникой прошлого.

Даже если учесть, что всякое крупное литературное произведение выходит за рамки как угодно широкой литературной концепции, общим для литературы прошлого, по Сартру, было то, что автор помещался на точку зрения всевидящего и вездесущего бога. Персонажи делались объектами, описываемыми извне, говоря языком сартровской онтологии, они брались в модусе «бытия-в-себе». Поступки описывались как «типичные» законы сердца, выражавшиеся в таких оборотах, как «Даниель, как и все молодые люди...», «Мерсье имел тик, частый у бюрократов...» и т. п.,— одним словом, сквозь персонаж писатель шел к *человеческой природе.* Что касается человеческих усилий, горя, потребностей, угнетения, то писатель прошлого растворял все это в идеях, практикуя «литературный идеализм». Из произведения изгонялись тело историчности, необратимость времени, двусмысленность событий, относительное неведение, в котором пребывают люди перед лицом беспрецедентной исторической ситуации.

Писатель должен, как это сделал Сартр в феноменологической онтологии, не трансформировать мир в идеи, а заставить «высветиться бытие в качестве бытия с его смутностью, с коэффициентом сопротивления посредством неопределенной спонтанности экзистенции»[45]. Это значит ни больше ни меньше, что искусство не сводится

---

[44] *Sartre J.-P.* Situations II, p. 111.
[45] Ibid., p. 159.

к мысли, поскольку безусловная свобода экзистенции сама определяет ценность мышления. Например, если писатель хочет изобразить гору, то он должен не описывать ее, а заставить героя, а вместе с ним и читателя взбираться на эту гору, как поступает с Джорданом Хэмингуэй в романе «По ком звонит колокол». Предметом изображения в таком случае будут столкновения человеческой свободы и бытия, или, как говорит Сартр, «заусеницы существования».

Второй особенностью новой установки романиста должно быть стремление представлять своих героев как свободных людей. Персонаж только тогда и живет, когда его поведение непредсказуемо. «Хотите, чтобы ваши персонажи жили? Сделайте их свободными»,— советовал Сартр Ф. Мориаку [46].

Наконец, третья характеристика обновления прозы состоит в последовательном принятии автором точек зрения различных героев, участвующих в романе, в показе их изнутри, или в модусе «бытия-для-себя». Такая авторская позиция сделает из произведения «действие, рассказанное с различных точек зрения» [47]. Чем глубже автор проникает в сознание своего героя и воспроизводит уникальность его ситуации, тем больше гарантии для выхода к всеобщим определениям человеческого бытия — условиям человеческого существования.

Резюмируя свой писательский опыт и опыт некоторых из своих современников, Сартр писал: «Мы все были писателями-метафизиками... ибо метафизика не есть бесплодная дискуссия по поводу абстрактных понятий, ускользающих от опыта, это живое усилие, направленное к тому, чтобы охватить изнутри условия человеческого существования в их тотальности» [48]. Новая писательская установка меняет отношение читателя к вещи и даже критерий прекрасного: читательское сознание бросается в гущу человеческого мира «без свидетелей», а текст, материальный аналог эстетического объекта, который в учении о воображении подвергался

---

[46] *Sartre J.-P.* Situations I. Paris, 1947, p. 37.

[47] Ibid., p. 46. Рассказывая о героине романа «Конец ночи» с точки зрения вечности, Ф. Мориак, по мнению Сартра, «убивает сознание героев и посему,— категорически заключает Сартр,— Ф. Мориак не романист» (р. 56).

[48] *Sartre J.-P.* Situations II, p. 251.

символическому уничтожению,— теперь приобретает полновесное бытие реальных предметов. Критерием красоты в таком случае становятся не формальные достижения писателя, а «плотность бытия», которая высвечивается в ходе столкновения героя и окружающего мира. Чисто технически поворот к новой литературе выражается в следующем. Писателю предлагается говорить от первого лица. Если же он употребляет третье лицо, повествование ведется так, чтобы всегда можно было заменить третье лицо на первое. Авторское сознание, присутствующее в тексте в виде авторской речи, должно быть изгнано из произведения.

Изменение писательской техники создает, по мысли Сартра, предпосылку перехода от литературы потребления, какой она была в прошлом, к литературе *практики* — средству вмешательства в жизнь общества. В вопросе о социальной функции литературы моральные интенции сартровской концепции переводятся в плоскость политики и в этом смысле приобретают общие черты с сюрреализмом.

До тех пор пока речь шла о технике романа, Сартр всего лишь обобщал опыт литературы XX века: У. Фолкнера, Дос Пассоса, А. Мальро, Ф. Кафки и др. Важнее другое. В литературной концепции Сартр не преодолевает изначально негативистской установки. Творчество по-прежнему имеет исходным пунктом неантизацию: литературное произведение «всегда в некотором смысле безусловно, оно исходит из ничто и держит мир в неопределенности ничто»[49]. Это утверждение, связывающее работу «Что такое литература?» с исследованиями воображения, превращает всю его концепцию в разновидность нигилизма и предопределяет то, что Сартру не удается преодолеть позицию главного оппонента «литературы практики» — сюрреалистической доктрины, которая тоже, как известно, включала в себя программу изменения общества.

Констатировав, что в творчестве сюрреалистов «литература как абсолютное отрицание делается антилитературой», Сартр полагает сюрреализм главным культурным фактом, отправляясь от которого он определяет формулу «литературы практики». В связи с этим осо-

---

[49] *Sartre J.-P.* Situations II, p. 190.

бый интерес представляет соотнесение критических аргументов Сартра с его собственной концепцией воображения. Главный прием, с помощью которого сюрреалисты хотели «взорвать» буржуазную культуру, состоял в разрушении «я», сознания, подчинения его бессознательному по той причине, что разум по самой своей природе буржуазен. Но *фактически* к такому же результату приходит и Сартр, очищающий сознание от всяких культурных определений и упраздняющий «я» с помощью редукции. «Дикая» спонтанность нерефлекторного сознания, неантизирующая бытие, в принципе мало чем отличается от бессознательного.

Сюрреализм, по Сартру, не выходит за пределы потребительского сознания, а его художественная практика представляет литературу потребления. Так, рабочий разрушает, чтобы затем перейти к созиданию: дерево срубается, чтобы из него была сделана балка или свая. «Сюрреализм, заимствовавший свой метод у буржуазного анализа, переворачивает процесс: вместо разрушения для конструирования, он конструирует, чтобы разрушать» [50]. Но мы уже знаем, что, по Сартру, для воображения неантизация является существенной характеристикой, а всякий акт сознательной деятельности — это творчество из ничего. Отсутствие теоретических ресурсов для преодоления сюрреализма в экзистенциалистской концепции воображения особенно ясно выявляется в сартровской характеристике сюрреалистского творчества, которая с полным правом может быть адресована самому Сартру: «Сюрреализм страшится готового, прочного, он испытывает ужас перед генезисами и перед рождением, творчество никогда не есть для него эманация, переход от потенции к акту, зарождение; это возникновение из ничего» [51].

Наконец, сюрреализм провозгласил сущностью человека *желание* и поставил себе целью освободить его от гнета разума и цивилизации. На самом деле, по мнению Сартра, сюрреалистская доктрина высвобождает только воображение, весьма далекое само по себе от практики.

---

[50] *Sartre J.-P.* Situations II, p. 321.
[51] Ibid., p. 323—324.

Для реального освобождения человека «практическая литература» должна стать «конструирующей негативностью», т. е. включать в себя наряду с отрицанием утверждающие моменты. Но реализация этой формулы, по Сартру, возможна лишь в бесклассовом обществе, когда «конкретная литература будет синтезом негативности как способности вырваться из давности и Проекта как эскиза будущего порядка; она будет Праздником, зеркалом пламени, которое пожирает все, что в нем отражается, и великодушием, т. е. свободным изображением, даром»[52].

Но сам же Сартр, говоря о литературе конца XIX века, когда писатель символически разыгрывал фигуру «принца-расточителя» и воссоздавал атмосферу праздника, смысл которого — потребление, писал: «От непрерывного праздника не так далеко до перманентной революции»[53]. Поэтому конечный вывод Сартра, определяющий литературу как «субъективность общества, пребывающего в состоянии перманентной революции»[54], не выходит из круга «потребительских» устремлений литератур прошлого.

То общее, что связывает сартровскую литературную концепцию с сюрреализмом,— это отсутствие моментов, которые могли бы превратить литературу в *конструирующую* негативность, или, если перевести проблему в моральную плоскость,— отсутствие ценностей, с помощью которых может формулироваться императив, подлежащий «вычитыванию» из литературного произведения. В формуле «моральной проблемы» из факта невозможности морали в существующей действительности Сартр выводил мистифицирующую и отчуждающуюся природу моральных ценностей и тем самым воспроизводил силлогизм А. Бретона: разум по самой своей природе буржуазен, следовательно, долой разум.

Создавалась довольно грустная ситуация, когда сартровский человек, разоблачающий неправду буржуазной действительности и объявляющий «все без исключения традиционные ценности «фальшивой монетой», мог бы сказать словами шута из «Двенадцатой

---

[52] *Sartre J.-P.* Situations II, p. 196.
[53] Ibid., p. 186.
[54] Ibid., p. 196.

ночи»: «...Слова до того изолгались, что мне противно доказывать ими правду».

Практические же выводы, касающиеся литературного творчества, вытекали из верного замечания Сартра о том, что пришествие бесклассового общества не предвидится в поддающемся обозрению будущем, буржуазия объективно сделалась большим человеком, а субъективно вошла в фазу несчастного сознания. Поэтому литература должна «отражать в своих зеркалах» несчастное сознание буржуазных читателей. В качестве же *негативности* литература должна отражать объект гнева рабочих, сделать рабочих сюжетом литературной практики. Для этого-то и нужно разрушить буржуазные ценности: семью, родину, религию и т. д.[55]

Трезвый анализ в этих рекомендациях Сартра безнадежно смешивался с вульгарным упадочническим революционаризмом. В разряд «буржуазных» Сартр зачисляет отнюдь не только «ценности», исторически связанные с существованием буржуазного общества. Для него, как мы стремились показать всем ходом нашего анализа, «буржуазны» любые ценности человеческой культуры вообще. Ясно, что с этих позиций невозможно предложить сколько-нибудь реальную, отвечающую историческим закономерностям, позитивную программу литературного развития.

А. Бретон, как известно, считал семью, родину, религию тремя столпами буржуазной цивилизации и в их крушении видел залог освобождения человека. Пафос разрушения и нигилизм связывают политические моменты сюрреалистской доктрины и сартризма. Печально знаменитому бретоновскому определению «элементарного сюрреалистского акта»[56] соответствует выбор, предложенный Сартром современному художнику и сформулированный в 1951 г. в предисловии к книге шенбергианца, дирижера и композитора Р. Лейбовича:

---

[55] Именно в 40-х годах, когда была написана работа «Что такое литература?», «сартризм,— по признанию одного из авторов статей, собранных в журнале «Арк»,— был для многих смесью сюрреализма, абсурдизма, А. Жида и Э. Базена» (*Burnier M. A.* Un combat politique.— «L'Arc», 1966, N 30, p. 15).

[56] «Элементарный сюрреалистский акт состоит в том, чтобы выйти на улицу с револьвером в руках и, сколько хватит сил, палить по толпе» (*Breton A.* Manifeste du surréalisme. Paris, 1962, p. 155).

«Рабство или террор — возможно, что наша эпоха не даст художнику другой альтернативы»[57].

Отсутствие конструктивных моментов в негативности сартровского «философско-литературного проекта» и делает его таким же ограниченным, как и сюрреалистская доктрина: оба эти течения находятся в состоянии «негативной зависимости» от критикуемой ими действительности.

Таким образом, преодоление разрыва, который существует между теорией Сартра, опирающейся на самое фундаментальное измерение его философии — неантизацию, и его писательской практикой, в конечном счете оказалось невозможным. Последующая эволюция Сартра только перевела это противоречие из моральной плоскости в область литературной техники. С одной стороны, были художественные достижения. И «Альтонские узники», ставшие вершиной драматургического мастерства Сартра, и стилистическое совершенство «Слов»,— возможно, благодаря традиционности приемов, в них использованных[58], сделались заметным явлением в литературной жизни Европы. С другой стороны, были теоретические размышления, обильно рассыпанные в многочисленных выступлениях на всякого рода культурных форумах, которые дают достаточное представление об изменениях во взглядах Сартра на литературу. Позиция его может быть охарактеризована как «нетрадиционный авангардизм», суть которого сводится к отрицанию, с позиции литературного манифеста, разобранного нами, подавляющего большинства современных литературных явлений.

От эстетического левачества «новых левых», растворяющих искусство в массовом политическом активизме,— позиции, к которой при строгом и последовательном развитии сартровского тезиса о соединении литературы и исторической практики можно прийти довольно просто, Сартра предохраняет забота о специально-литературных достоинствах «ангажированной литературы»,

---

[57] *Sartre J.-P.* Situations IV, p. 29.

[58] Посвященные становлению детского самосознания «Слова» гораздо ближе к реализму «Жизни Анри Брюлара» Стендаля, чем к модернизму «Котика Летаева» А. Белого.

хотя из его концепции изгоняется и традиционный критический реализм. Так же отрицательно относится Сартр и к другой разновидности авангардизма. Идеи Р. Барта, одного из вдохновителей группы «Тель Кель», отрицающие коммуникативную функцию литературы, также неприемлемы для него. Что касается «нового романа», то отношение к этой разновидности модернизма наиболее полно, опираясь на положения работы «Что такое литература?», выразила единомышленница Сартра С. Бовуар. Если Саррот с помощью традиционного психологизма воссоздает в своих романах параноическую установку мелкой буржуазии, как если бы она составляла неизменную человеческую природу, то «школа Взгляда», представленная Роб-Грийе, еще более радикально, чем натурализм XIX века, изгоняет из универсума человека. Произведение искусства, по мысли Роб-Грийе, должно одиноко возвышаться среди лишенных значения объектов — как вещь. Идея произведения-вещи, которая преследовала представителей искусства начала века, была, по мнению С. Бовуар, превзойдена в творчестве Пикассо и Джиакометти. Реставрируя ее, Роб-Грийе приобретает точку соприкосновения с Саррот: «...она смешивает истину и психологию, в то время как он изгоняет внутреннее; она сводит внешнее к видимости... для него видимость — это все... в обоих случаях мир предприятий, борьбы, потребности, труда — реальный мир — улетучивается» [59]. Постоянная характеристика литературы, создаваемая Саррот, Роб-Грийе, а также Бютором, делающим из самой литературы объект описания,— это скука. «Лишая жизнь соли, огня, порыва к будущему... сторонники Новой школы строят мертвый универсум» [60].

Такому же неприятию, с точки зрения Сартра, подлежат и другие представители модернизма. В одном из своих публичных выступлений в 1965 г. он заявил, что авангардизм Джойса, Селина, Бретона, Роб-Грийе «традиционен и ведет диалог с мертвецами» [61]. Ни до конца левый, ни до конца правый, ни традиционный — «рыцарь отрицания» Сартр занимает позицию одиноч-

---

[59] *Beauvoir S.* La force des choses, v. 2. Paris, 1970, p. 463.
[60] Ibid., p. 463—464.
[61] Цит. по: *Contat M., Rybalka M.* Les écrits de Sartre, p. 421.

ки, или «вольного стрелка прогресса», как называл себя А. Камю, ибо условия для настоящего авангарда, по его мнению, находятся вне Европы, в странах «третьего мира». Только там настоящий авангардизм может придумывать новый язык, создавая одновременно и свою публику.

События 1968 г. во Франции неожиданно высветили лицо публики, создаваемой всей литературной и философской деятельностью Сартра. Один из политических лидеров «новых левых», Кон-Бендит, сказал в этой связи: «Хотели навязать нам Маркузе как духовного учителя. Чепуха! Никто из нас не читал Маркузе. Конечно, некоторые читают Маркса, может быть, Бакунина, а из современных авторов Альтюссера, Мао, Гевару, Лефевра. Политические лидеры движения 22 марта почти все читали Сартра. Но нельзя считать никого из этих авторов вдохновителем движения...» [62]

Нет нужды комментировать фантастическую логику этого заявления, поставившего в один ряд Маркса и Мао. Но применительно к Маркузе и Сартру здесь сработал принцип возмездия: «нигилизм» духовных сыновей Сартра подверг неантизации своих отцов.

В предисловии к двухтомному исследованию о Флобере Сартр определил писателя как «универсальную единичность» [63], а в одном из последних интервью разъяснял, что писатель должен освободиться от иррациональной единичности, связанной с классовой и групповой идеологией, и примкнуть к угнетенным массам — носителям универсальности. Узость социальной базы, сообщающая заведомую бесперспективность движению «новых левых», чьи устремления выразил Сартр, подтверждает лишний раз, что на путях тотального буржуазного нигилизма невозможно найти выхода к универсальности.

Но для обретения страстно взыскуемой универсальности философия Сартра как раз и не располагает надежными теоретическими ресурсами. По иронии судьбы личный творческий опыт Сартра оказывается всего лишь «универсальным» определением его философского двойника из «Бытия и Ничто» — «бесполезной страстью».

---

[62] *Contat M., Rybalka M.* Les écrits de Sartre, p. 462.
[63] *Sartre J.-P.* L'idiot de la famille, v. 1. Paris, 1971, p. 7.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Давая критический анализ философской антропологии Сартра, мы стремились охватить содержательные пласты его философии. С точки зрения соотношения единичного и всеобщего, а также проблемы свободы, философия Сартра представляет собой красноречивое свидетельство состояния современного буржуазного сознания. Экзистенциализм Сартра, как и другие разновидности этого философского направления, зарождался и складывался в условиях, когда буржуазная культура Запада устами одного из своих «пророков» О. Шпенглера провозгласила «закат Европы». В противовес апологии государственно-монополистической действительности, которую мы находим у Шпенглера, экзистенциализм Сартра пытается во что бы то ни стало спасти человека от всеподавляющих механизмов современного капиталистического общества и выливается в насквозь противоречивую форму философии свободы.

Утвердив свободу на зыбкой и узкой базе индивидуального сознания, Сартр создал точечный полюс атомарного бытия, в пределе равного «ничто», который немыслим вне существования его антипода — всесокрушающей и несущей смерть индивидуальности позднекапиталистической цивилизации. Философская конструкция Сартра, на всех уровнях экзистенциалистской антропологии опирающаяся на метаморфозы «бытия» и «ничто», воспроизводит раскол целостного бытия буржуазного общества, обусловивший распад общечеловеческих связей, этого содержания *мира человека.* Состояние мира современного буржуазного человека и философия Сартра, этот мир отразившая, могут быть охарактеризованы следующими словами Маркса: «Разлад мира только тогда причинно обусловлен, когда его стороны являются целостными. Следовательно, мир, который противостоит целостной в себе философии,— это расколовшийся мир. Тем самым и проявления активности этой философии раскалываются, становятся противоре-

чивыми; объективная всеобщность философии превращается в субъективные формы отдельного сознания, в котором проявляется ее жизнь»[1].

Превращение «объективной всеобщности философии в субъективные формы отдельного сознания» нашло полное и последовательное воплощение во всех проблемных слоях экзистенциализма Сартра: и в трактовке эмоций как способа приобщения к абсолюту в феноменологической психологии, и в низведении абсолюта до опыта конкретного субъекта в феноменологической онтологии, и в абсолютизации индивидуального сознания в рамках исследования социальной практики, и в низведении метафизики до средства постижения конкретности человеческого существования в экзистенциалистской эстетике. Все названные «превращения» дают повод рассматривать философию Сартра как философию *декаданса* при условии, что мы откажемся видеть в декадансе только литературное явление (византинизм) конца XIX — начала XX века, а вместе с А. Ф. Лосевым будем «понимать под декадансом именно перевод объективных ценностей на язык субъективных ощущений, причем сами эти объективные ценности останутся нетронутыми»[2]. Нетронутость объективных ценностей в философии Сартра проявляется не столько положительно (например, в факте обсуждения проблем человеческого бытия, опирающегося на понятие «абсолют»), сколько отрицательно, в факте их негативной зависимости от тех ценностей, которые подлежат неантизации в рамках нигилистического умонастроения. Но они заявляют о себе и стремлением сообщить универсальную значимость индивидуальному проекту индивида, т. е. привнести моральные императивы в художественную практику.

Другая особенность состояния современного буржуазного сознания, выраженная в философии Сартра, состоит в следующем. Ставшее очень распространенным среди буржуазной интеллигенции убеждение в неправде капиталистического уклада обусловливает то обстоятельство, что на стороне экзистенциализма находится доля истины в той мере, в какой экзистенциализм выступает в роли критика капитализма. Отсутствие теоре-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 196.
[2] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. II. М., 1969, с. 46.

тических средств не дает возможности Сартру как одному из влиятельнейших представителей этого течения противопоставить нечто положительное подлежащему устранению миропорядку. Философская позиция Сартра представляет собой классический для буржуазного сознания способ изживания противоречий действительности в форме поиска среднего между идеализмом и материализмом пути. Ибо и «антиплатоновские» тенденции сартризма, и его «антивещизм» представляют собой не что иное, как попытку «преодоления» соответственно идеализма и материализма.

Невозможность преодоления противоположности идеализма и материализма в рамках учения о человеке обусловливает колебания Сартра между откровенно идеалистическими положениями его философии и «уступками» материализму, которые заявляют о себе всякий раз, когда речь идет об описаниях феноменов сознания, опирающихся на материал эмпирической психологии. «Стихийный материализм» психологов одерживает верх над метафизическими допущениями экзистенциализма.

Что же касается экзистенциалистской антропологии в целом, то в борьбе с извращением человеческих отношений, всесторонним отчуждением, в котором пребывает современный человек в буржуазном обществе, она не только оказывается неспособной дать средство для преодоления существующего положения вещей, но либо прямо способствует уходу (всегда мнимому) от социальной борьбы, либо, становясь на почву абстрактного буржуазного гуманизма, перерастает в философию тотального бунта. Тотальный нигилизм и радикальное разрушение — вот последнее слово мелкобуржуазного утопизма в стремлении освободить человека.

Однако важно подчеркнуть, что сартризм превращается в альтернативу марксизма, несмотря на субъективно искреннее желание Сартра усвоить марксизм. Критически мыслящие буржуазные философы уже не могут пройти мимо марксизма, как это было несколько десятилетий тому назад. Уже сам факт, что один из наиболее известных представителей буржуазной философии стремится «сделать» марксизм «своей» философией,— ярчайшее свидетельство тому, что марксизм сегодня является наиболее эффективным средством действительного освобождения человека.

СПИСОК ЦИТИРУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, 4.
Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 2, 6.
Анцыферова Л. И. Интроспективный эксперимент и исследование мышления в Вюрцбургской школе.— В кн.: Основные направления и исследования психологии мышления в капиталистических странах. М., 1966.
Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956.
Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. М., 1963.
Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип.— В кн.: Проблема человека в современной философии. М., 1969.
Бергсон А. Материя и память. СПб., 1911.
Бергсон А. Соч., т. 5. СПб., 1914.
Бергсон А. Интеллектуальное усилие. СПб., б. г.
Блейлер Е. Аутистическое мышление. Одесса, 1927.
Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. М., 1966.
Бэкон Ф. Соч., т. 2. М., 1972.
Валлон А. От действия к мысли. М., 1956.
Волошинов В. В. Слово в жизни и слово в поэзии.— «Звезда», 1926, № 5.
Волошинов В. В. Фрейдизм. Критический очерк. М.— Л., 1927.
Волошинов В. В. Марксизм и философия языка. Л., 1929.
Выготский Л. С. Развитие высших психических функций. М., 1960.
Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963.
Гайденко П. П. Философия искусства М. Хайдеггера.— «Вопросы литературы», 1967, № 7.
Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. М., 1970.
Гегель. Соч., т. III, IV, VII. М., 1956—1974.
Гегель. Наука логики, т. 1—3. М., 1970—1972.
Гуссерль Э. Логические исследования, ч. I. СПб., 1909.
Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Логос. М., 1911, кн. I.
Джемс У. Психология. СПб., 1905.
Дробницкий О. Г. Природа и границы сферы общественного бытия человека.— В кн.: Проблема человека в современной философии. М., 1969.
Ильенков Э. Идеальное.— Философская энциклопедия. Т. 2, 1962.
Какабадзе М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля. Тбилиси, 1966.

Кант И. Соч., т. 1—6. М., 1964—1966.
Кречмер Э. Об истерии. Л., 1924.
Кречмер Э. Медицинская психология. М., 1927.
Кузнецов В. Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М., 1969.
Лапшин И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906.
Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме. М.—Л., 1936.
Лосев А. Ф. История античной эстетики, т. I—IV. М., 1963—1974.
Лосев А. Ф. «Федр». Учение об идее как порождающей модели.— В кн.: Платон. Соч., т. 2. М., 1970.
Лосев А. Ф. «Филеб». Общая диалектика идеи как порождающей модели.— В кн.: Платон. Соч., т. 3, ч. I. М., 1971.
Лосев А. Ф. Логика символа.— В кн.: Контекст-72. М., 1973.
Мамардашвили М. К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра.— В кн.: Современный экзистенциализм. М., 1966.
Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса.— «Вопросы философии», 1968, № 6.
Манн Т. Соч., т. 5. М., 1960.
Миллс Р. Властвующая элита. М., 1959.
Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.
Наторп. Философия и психология, т. 1, вып. I. СПб.— М., 1914.
Платон. Соч., т. 2. М., 1970.
Рибо Т. Опыт исследования творческого воображения. СПб., 1901.
Рибо Т. Логика чувств. СПб., 1906.
Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1946.
Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957.
Сартр Ж.-П. Пьесы. М., 1967.
Селин Л. Путешествие на край ночи. М., 1934.
Славская К. А. Проблема мышления в гештальт-психологии.— В кн.: Основные направления исследований психологии мышления в капиталистических странах. М., 1966.
Сноу Ч. П. Две культуры. М., 1973.
Спиноза. Этика.— Соч., т. I. М., 1957.
Стрельцова Г. Я. Критика экзистенциалистской концепции диалектики. М., 1974.
Тард Г. Социальные законы. СПб., 1902.
Филиппов Л. И. Проблема воображения в работах Гастона Башляра.— «Вопросы философии», 1972, № 3.
Фрейд А. К. Основные психологические теории в психоанализе. М.— Пг., 1923.
Шерозия А. К проблеме сознания и бессознательного психического, т. I—II. Тбилиси, 1969—1973.
Adler A. Understanding Human Nature. N. Y., 1928.
«L'Arc», 1966, N 30.
Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire. Paris, 1948.
Barchelard G. L'air et les songes. Paris, 1943.
Bachelard G. Le matérialisme rationnel. Paris, 1953.
Bachelard G. La philosophie du non. Paris, 1962.
Baudlaire Ch. Oeuvres complètes. Paris, 1968.
Beauvoir S. Faut-il bruler Sade? — «Les temps modernes», 1951, N 74; 1952, N 75.
Beauvoir S. La force de l'âge. Paris, 1960.
Beauvoir S. La force des choses, v. 1—2. Paris, 1969—1970.

Bergson A. La pensée et le mouvant. Paris, 1965.
Breton A. Manifeste du surréalisme. Paris, 1962.
Breton A. Signe ascendant. Paris, 1968.
Burnier M. A. Un combat politique.— «L'Arc», 1966, N 30.
Contat M., Rybalka M. Les écrits de Sartre. Chronologie. Bibliographie commentée. Paris, 1970.
Dufrenn M. La phénoménologie de l'expérience esthétique, v. 1—2. Paris, 1953.
Epistemon. Ces idées qui ont ébranlé la France. Paris, 1969.
Farber M. Phenomenology and Existence. N. Y.— London, 1967.
Foucault M. Les mots et les choses. Paris, 1969.
Foucault M. Qu'est-ce l'autèur? — «Bulletin de la Société française de la philosophie», 1969, N 3.
Gourvitch G. La vocation actuelle de la sociologie. Paris, 1950.
Husserl E. Meditations cartésiennes. Paris, 1931.
Husserl E. Idées directrices pour une phénoménologie, v. 1. Paris, 1971.
Hyppolite J. Études sur Marx et Hegel. Paris, 1955.
Jaspers K. La culpabilité allemande. Paris, 1948.
Jeanson F. Le problème moral et la pensée de Sartre. Paris, 1965.
Kaelin E. An Existentialist Aesthetic. Madison, 1962.
Kierkegaard S. Ou bien... ou bien. Paris, 1943.
Kierkegaard vivant. Paris, 1964.
Levi-Strauss Cl. Anthropologie structurale. Paris, 1958.
Levi-Strauss Cl. La pensée sauvage. Paris, 1963.
Lucacs G. Existentialisme ou marxisme? Paris, 1948.
Marcel G. Journal méthaphysique. Paris, 1927.
Marcel G. Homo viator. Paris, 1944.
Marcel G. Le mystère de l'être. Paris, 1951.
Marcel G. Être et Avoir, v. 2. Paris, 1956.
Marcel G. Prise de la position.— «Nouvelles littéraires», 29.X 1964.
Marxisme et existentialisme. Controverce sur la dialectique. Paris, 1962.
Merleau-Ponty M. La phénoménologie de la perception. Paris, 1945.
Piaget J. La formation du symbole chez l'enfant. Paris — Neuchatel, 1945.
Piaget J. Sagesse et des illusions de la philosophie. Paris, 1968.
Sartre J.-P. Situations I. Paris, 1947.
Sartre J.-P. Conscience de soi et la connaissance de soi.— «Bulletin de la Société française de la philosophie», 1948, N 3.
Sartre J.-P. Situations II. Paris, 1948.
Sartre J.-P. La nausée. Paris, 1959.
Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. Paris, 1960.
Sartre J.-P. Esquisse d'une théorie des émotions. Paris, 1960.
Sartre J.-P. L'Être et le Néant. Paris, 1960.
Sartre J.-P. L'existentialisme est un humanisme. Paris, 1960.
Sartre J.-P. L'imaginaire. Paris, 1960.
Sartre J.-P. Baudlaire. Paris, 1963.
Sartre J.-P. Situations IV. Paris, 1964.
Sartre J.-P. Situations VI. Paris, 1964.
Sartre J.-P. L'imagination. Paris, 1965.
Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. Paris, 1965.
Sartre J.-P. L'idiot de la famille, v. 1. Paris, 1971.
Stern A. Sartre. His philosophy and Psychoanalysis. N. Y., 1953.
Taine J. Le l'intelligence. Paris, 1907.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Лев Иванович Филиппов

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
ЖАН-ПОЛЯ САРТРА
(Критический очерк)

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства
Л. В. Пеняева
Художник
Н. В. Илларионова
Художественный редактор
С. А. Литвак
Технический редактор
Е. Н. Евтянова
Корректор
Л. И. Кириллова

Сдано в набор 4/IV-1977 г.
Подписано к печати 7/X-1977 г.
Формат 84×108 1/32. Бумага типографская № 2
Усл. печ. л. 15,12. Уч.-изд. л. 15,6. Тираж 12000.
Т-16827. Тип. зак. 2098. Цена 1 р.

Издательство «Наука».
117485, Москва, В-485, Профсоюзная ул., д. 94-а

2-я типография издательства «Наука».
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 10

СПИСОК ОПЕЧАТОК И ИСПРАВЛЕНИЙ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
25	21 сн.	декриптивную	дескриптивную психологию
28	13 сн.	безразличная	безличная
37	14–13 сн.	он является	он не является
41	11–10 св.	полноценностью	неполноценностью
42	13 сн.	образцы	образы
61	20 св.	проблемами	пробелами
80	19–20 св.	означающего	означаемого
130	16 сн.	считает он	считаем мы
156	21 сн.	выделяет	не выделяет
187	21 сн.	принадлежащий	предлежащий
203	19 сн.	потенциалом	позитивом
224	13–14 св.	эмпирически умопостигаемое	эмпирическое и умопостигаемое
277	7 св.	большим	больным

Зак. 2098 Л. И. Филиппов